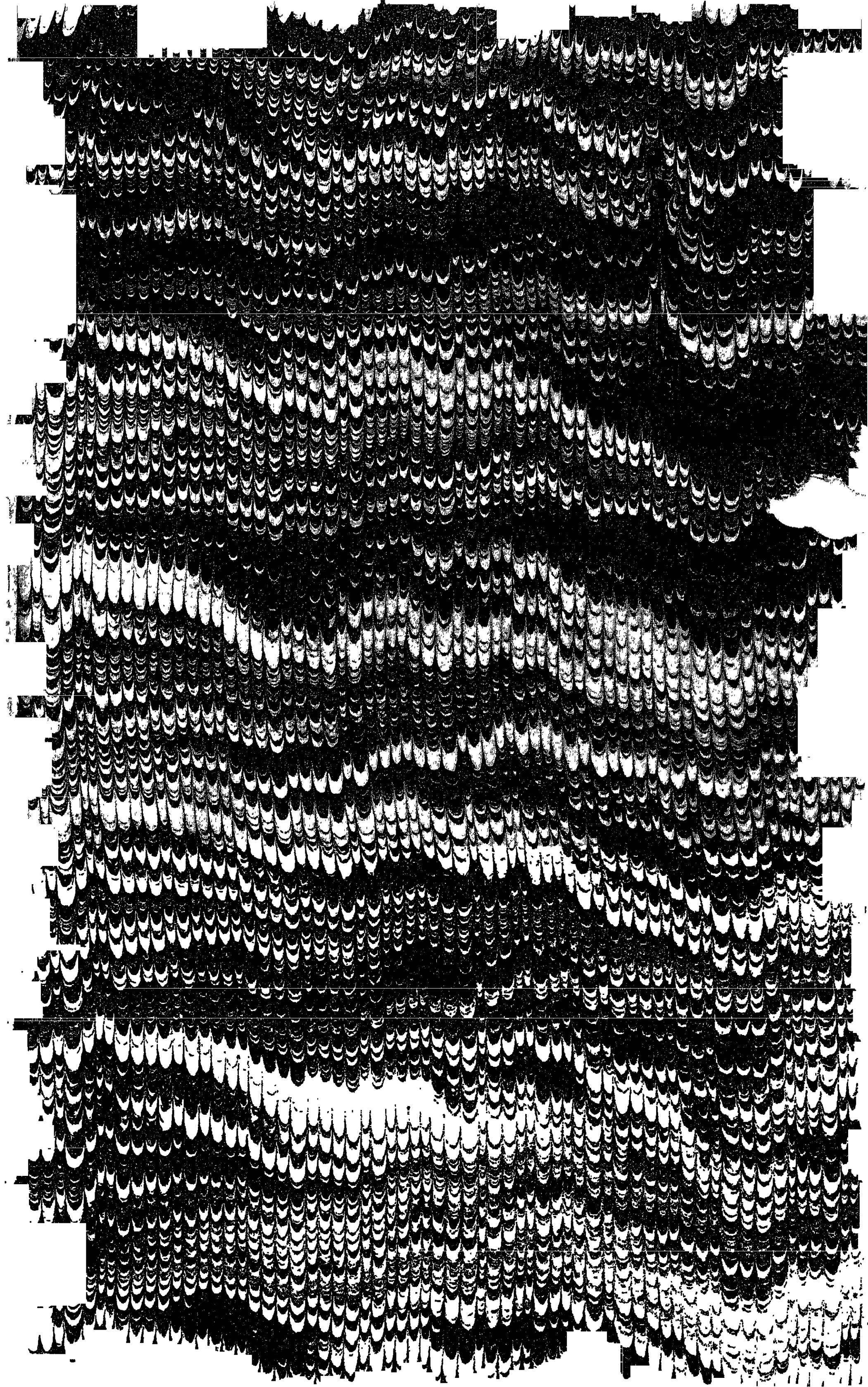
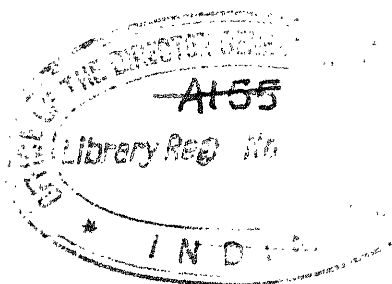


Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

178. Band

(Mit 6 Textbildern.)



Wien, 1916

In Kommission bei Alfred Hölder
K. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

INHALT.

XXVI. SITZUNG VOM 9. DEZEMBER 1914.

Das w. M. Prof. Dr. Maximilian Bittner überreicht eine weitere Fortsetzung und den Schluß seiner ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien', d. i. ‚V. (Anhang) Zu ausgewählten Texten 2. Nach den Aufnahmen von A. Jahn und W. Hein', sowie ‚V. (Anhang) Zu ausgewählten Texten 3. Kommentar und Indices'.

Der vorsitzende Alterspräsident, Hofrat Friedrich Edler von Kenner, überreicht namens der antiquarischen Abteilung der Balkankommission das kürzlich erschienene Heft VII der Schriften dieser Abteilung, das enthält: ‚Die Feldzüge des C. Julius Caesar Octavianus in Illyrien in den Jahren 35—33 v. Chr. Von Georg Veith, k. und k. Hauptmann. Mit 3 Karten und 22 Abbildungen im Texte. Ex hereditate Josephi Treitl. Wien 1914.'

Das w. M. Hofrat v. Jagić legt als Obmann der linguistischen Abteilung der Balkankommission zur Aufnahme in den Anzeiger den von Prof. Dr. Peter Skok eingesendeten ‚Zweiten vorläufigen Bericht über die toponomastische Bereisung Dalmatiens' vor.

XXVII. SITZUNG VOM 16. DEZEMBER 1914.

Der Sekretär verliest eine Zuschrift des Präsidenten der Generalkommission für das ‚Corpus scriptorum de musica', Prof.

Guido Adler, worin für die Entsendung des w. M. Hofrates Josef Seemüller in diese Kommission der Dank ausgesprochen wird.

Der Sekretär überreicht ferner die eben ausgegebene Lieferung XVIII des Werkes ,Die attischen Grabreliefs (Text, Band IV, Bogen 9—11, Tafel CCCCXXVI—CCCCL). Berlin 1914'.

I. SITZUNG VOM 7. JANUAR 1915.

Der vorsitzende Alterspräsident, Hofrat Friedrich Edler von Kenner, gedenkt des Verlustes, den die Akademie, speziell diese Klasse durch das Ableben zweier korrespondierender Mitglieder im Auslande erlitten hat, und zwar durch das am 19. Dezember zu Meran-Obermais erfolgte Ableben des geheimen Justizrates Dr. Johann Friedrich Ritter von Schulte und durch das am 23. Dezember zu München erfolgte Ableben des geheimen Hofrates Direktors Dr. Ludwig Ritter von Rockinger.

Die Mitglieder geben ihrem Beileide durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, verliest ein Schreiben des königl. Archivrates Dr. Hermann Knapp in München, worin dieser mitteilt, daß das von der Akademie an Ludwig Ritter von Rockinger zu seinem 90. Geburtstage abgesandte Glückwunschtelegramm den Jubilar leider nicht mehr lebend erreichte; er ist (was der Akademie, weil im Sinne des Verstorbenen keine Todesanzeige ausgegeben wurde, bei Absendung des Telegrammes noch nicht bekannt war) schon am 23. Dezember verschieden.

Der Sekretär überreicht eine von Prof. Nikolaus Rhodokanakis in Graz eingesendete Abhandlung über einen sabäischen, beziehungsweise minäischen Pflanzennamen, um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte der Verfasser bittet.

Der Sekretär überreicht den vom Vorstand des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig erstatteten ‚Ersten Bericht über die Verwaltung der Deutschen Bücherei des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig im Jahre 1913. Erstattet von Dr. Gustav Wahl, Direktor der Deutschen Bücherei. Leipzig 1914'.

II. SITZUNG VOM 13. JANUAR 1915.

Der Sekretär verliest das Dankschreiben der Königl. Bayrischen Armeebibliothek in München für die Zuwendung der Bände IX bis XII des Werkes ‚Der römische Limes in Österreich'.

Der Sekretär überreicht den von Prof. Dr. Matthias Murko in Graz eingesandten ‚Bericht über phonographische Aufnahmen epischer Volkslieder im mittleren Bosnien und in der Herzegowina im Sommer 1913'.

Das w. M. Prof. Alfons Dopsch überreicht das eben erschienene Heft 11 der von ihm mit Unterstützung der Akademie herausgegebenen ‚Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs', das enthält: ‚Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josefs II. auf kirchlichem Gebiete. Von Dr. Georgine Holzknecht. Innsbruck 1914.'

Das w. M. Hofrat Oswald Redlich erstattet den Bericht über die Arbeiten für die Habsburger Regesten im Jahre 1914.

III. SITZUNG VOM 20. JANUAR 1915.

Der Sekretär legt die Kundmachung des Kuratoriums der Schwestern Fröhlich-Stiftung zur Unterstützung be-

dürftiger, hervorragender schaffender Talente auf dem Gebiete der Kunst, Literatur und Wissenschaft pro 1915 vor.

Der Sekretär überreicht Heft 11—12 des 40. Jahrganges der vom österreichischen Handelsmuseum herausgegebenen ‚Österr. Monatsschrift für den Orient'.

Das w. M. Hofrat Vatroslaw Ritter von Jagić überreicht als Obmann der linguistischen Abteilung der Balkankommission das eben ausgegebene Heft XI der ‚Schriften' dieser Kommission, welches enthält: ‚Beiträge zur Kenntnis des Judenspanischen von Konstantinopel. Von Max Leopold Wagner. Mit 1 Schrifttafel und 3 Abbildungen im Texte. Ex hereditate Josephi Treitl. Wien 1914.'

IV. SITZUNG VOM 3. FEBRUAR 1915.

Von dem am 20. Januar 1915 erfolgten Tode des w. M. Hofrates Prof. Jakob Schipper wurde bereits in der Gesamtsitzung der Akademie am 28. Januar Mitteilung gemacht, und die Mitglieder gaben ihrem Beileide durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, legt die von dem w. M. Hofrat Hugo Schuchardt eingesandte Druckschrift vor: ‚Die Schmähschrift der Akademie der Wissenschaften von Portugal gegen die deutschen Gelehrten und Künstler. Eingeleitet, abgedruckt und übersetzt von Hugo Schuchardt. Graz, im Januar 1915'.

Der Sekretär legt das von Prof. N. Rhodokanakis namens des Verfassers eingesandte Manuskript einer Abhandlung vor, welche betitelt ist: ‚Beiträge zur Geschichte

der griechischen Philosophie im Orient. Syrische Texte. II' von Dr. Giuseppe Furlani, derzeit in London.

Der Sekretär verliest eine Zuschrift des Kgl. Notariates München XIII, worin Dr. Pündter, kgl. Notar, als Testamentsvollstrecker in der Nachlaßsache des k. M. der kais. Akademie, Hofrats Ludwig Ritter von Rockinger zur Kenntnis bringt, daß derselbe seinen wissenschaftlichen Nachlaß, bezw. die in demselben befindlichen Vorarbeiten für eine auf breitester handschriftlicher Grundlage ruhende Ausgabe des kaiserlichen Land- und Lehenrechts oder des sog. ‚Schwabenspiegels', der philosophisch-historischen Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien als bleibende Erinnerung an ihren am 21. Dezember 1871 gefaßten Beschluß bestimmt hat, durch welchen sie eben die Hauptarbeiten für das genannte Rechtsbuch ins Leben gerufen hat.

Der Sekretär verliest eine Zuschrift der kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, worin sie als derzeitiger Vorort der Internationalen Assoziation der Akademien bekanntgibt, daß der Vorschlag, das w. M. Prof. Paul Kretschmer an Stelle des ausscheidenden k. M. Prof. Hans von Arnim als Mitglied in die internationale Kommission für das Corpus medicorum antiquorum zu kooptieren, die Zustimmung der beteiligten Akademien gefunden habe und daß somit diese Wahl als vollzogen anzusehen ist.

Das w. M. Hofrat Joseph Seemüller erstattet als Obmann der Kommission für die Herausgabe des Bayerisch-Österreichischen Wörterbuches den Bericht über das Jahr 1914.

V. SITZUNG VOM 10. FEBRUAR 1915.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, legt die folgenden an die Klasse gelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. ‚Eine Auferstehungsfeier nach alten Oster-Riten. Von P. A. Dold, O. S. B. Beuron. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Das heilige Feuer“.) Warendorf in Westfalen, o. J.‘

2. ‚Heute und vor hundert Jahren. Von August Fournier. (Zur Zeit- und Weltlage. Vorträge, gehalten von Wiener Universitätslehrern auf Veranlassung des Ausschusses für Volkstümliche Universitätskurse.) Wien 1914.‘

3. ‚Standesdokumente der Familie von Salis. Zusammengestellt im Auftrage des Geschlechtsverbandes von Salis (herausgegeben von P. Nikolaus von Salis-Soglio, Benediktiner in Beuron, Hohenzollern). Chur 1914.‘

Der Sekretär legt den dritten vorläufigen Bericht des Landesarchäologen und Privatdozenten Dr. Walter Schmid in Graz über die Ergebnisse seiner mit Unterstützung der kais. Akademie im Frühjahr und Sommer des Jahres 1914 durchgeführten prähistorischen Ausgrabungen (unter dem Titel ‚Die Ringwälle des Bacherngebirges, III‘) vor.

Der Sekretär überreicht eine von dem Leiter der Musikaliensammlung der Hofbibliothek Dr. Robert Lach vorgelegte Abhandlung, welche betitelt ist: ‚Sebastian Sailers Schöpfung in der Musik. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Singspiels um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts‘, um deren Aufnahme in die Publikationen dieser Klasse der Verfasser ersucht.

Der von Professor Dr. Matthias Murko in Graz vorgelegte ‚Bericht über phonographische Aufnahmen epischer Volkslieder im mittleren Bosnien und in der Herzegowina im Sommer 1913‘ (vgl. Anzeiger Nr. II vom 13. Januar 1915) wurde als ‚Nr. XXXVII der Berichte der Phonogramm-Archivskommission‘ zur Aufnahme in die Sitzungsberichte bestimmt.

VI. SITZUNG VOM 17. FEBRUAR 1915.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, überreicht die an die Klasse gelangten Druckwerke, und zwar:

1. ,Die Reichenauer Handschriften, beschrieben und erläutert von Alfred Holder (Die Handschriften der großherzoglich badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe, VI). II. Band: Die Papierhandschriften, Fragmente, Nachträge. Leipzig und Berlin 1914.'

2. ,Österreichische Monatsschrift für den Orient. Herausgegeben vom k. k. österreichischen Handelsmuseum in Wien, 41. Jahrgang, Nr. 1—2. Januar—Februar 1915.'

Das w. M. Hofrat Emil von Ottenthal erstattet den Tätigkeitsbericht über die Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Österreichs für das Jahr 1914.

Der Sekretär teilt mit, daß das w. M. Hofrat Ritter Luschin von Ebengreuth sich auf seine Anfrage bereit erklärt hat, den Vortrag in der diesjährigen Feierlichen Sitzung zu halten, und zwar unter dem Titel: ,Die Anfänge des österreichischen Seehandels und der österreichischen Seeherrschaft in der Adria.'

VII. SITZUNG VOM 3. MÄRZ 1915.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, verliest ein Schreiben des k. M. Hofrates Ludwig von Pastor in Innsbruck, worin derselbe mitteilt, daß er den IV. Band der II. Serie des Werkes ,Nuntiaturberichte aus Deutschland' Seiner Heiligkeit dem Papste in Privataudienz überreicht habe und von Hochdemselben, welcher das Werk mit großem Interesse entgegennahm, beauftragt sei, der kaiserlichen Akademie den Dank hiefür zu übermitteln. Desgleichen habe

er Sr. Eminenz dem Kardinal-Staatssekretär Gasparri und dem Präfekten der Vaticana je ein Exemplar überreicht, welche ebenfalls für diese Aufmerksamkeit bestens danken lassen.

VIII. SITZUNG VOM 10. MÄRZ 1915.

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, verliest ein Dankschreiben der Frau Margarete Jodl für die Zusendung mehrerer aus dem Almanach separat abgedruckter Porträts ihres verstorbenen Gatten, des w. M. Prof. Friedrich Jodl.

Der Sekretär verliest ein Dankschreiben des Landesarchäologen Dr. Walter Schmid in Graz für die Gewährung einer neuerlichen Subvention zur Fortsetzung seiner prähistorischen Grabungen am Bacherngebirge.

Der Sekretär überreicht einen von Dr. Adolf Helbok in Bregenz erstatteten Bericht über den Fortgang seiner von der Klasse subventionierten Arbeiten zur Herausgabe des Vorarlberger Urkundenbuches.

Der Sekretär legt endlich eine von Prof. N. Rhodokanakis in Graz mit der Bitte um Aufnahme in die Sitzungsberichte eingesandte Abhandlung vor, die betitelt ist: ‚Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen. II.‘

IX. SITZUNG VOM 17. MÄRZ 1915.

Der Sekretär verliest ein Dankschreiben des Landesarchäologen Dr. Walter Schmid in Graz für die unentgeltliche Überlassung mehrerer Bände akademischer Schriften sowohl für

den vorgeschichtlichen Lehrapparat der dortigen Universität, als auch zu seinem eigenen Gebrauch.

Der Sekretär überreicht den neuesten Faszikel des Thesaurus linguae latinae, und zwar Vol. VI, Fasc. II: familia—fenestro, Leipzig 1915.

Der Sekretär legt weiters die folgenden an die Klasse eingelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. Dr. Heinrich Herbatschek: Unser Seelenleben im Völkerkriege. Ethische Betrachtungen. Wien 1915.

2. Der Kampf der Zentralmächte. Von einem Priester des neutralen Auslandes. Februar 1915.

3. Regimento do Estrolabio e do Quadrante. Tractado da Spera do Mundo. Reproduction fac-similé du seul exemplaire connu appartenant à la bibliothèque royale de Munich (Histoire de la science nautique Portugaise à l'époque des grandes découvertes. Collection de documents publiés par ordre du ministère de l'instruction publique de la république Portugaise par Joaquim Bensaude. Volume I). Munich 1914.

4. Leon Ruzicka: Die Münzen von Serdica. (S.-A. aus der Numismatischen Zeitschrift, 48. Band, 1915.) Mit neun Tafeln. Wien 1915.

Das w. M. Professor Dr. Maximilian Bittner legt eine Abhandlung vor unter dem Titel: ‚Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḍofâr am Persischen Meerbusen. I. Zur Lautlehre und zum Nomen im engeren Sinn.'

X. SITZUNG VOM 28. APRIL 1915.

Der vorsitzende Alterspräsident, Hofrat Friedrich Edler von Kenner, gedenkt des schweren Verlustes, den die kaiserl. Akademie der Wissenschaften, speziell die philosophisch-historische Klasse, durch den am 23. März d. J. zu München erfolgten Tod ihres korrespondierenden Mitgliedes, Geheimrates Karl

Theodor Ritter von Heigel, Präsidenten der kgl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, erlitten hat.

Die Mitglieder geben ihrem Beileide durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

Das w. M. Prof. Leopold von Schroeder überreicht die eben erschienenen gesammelten Abhandlungen des im Vorjahre verstorbenen korrespondierenden Mitgliedes Ferdinand Baron von Andrian-Werburg, unter dem Titel ‚Prähistorisches und Ethnologisches. Gesammelte Abhandlungen von Ferdinand Freiherrn von Andrian-Werburg, weiland Präsidenten der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Wien, bei Alfred Hölder, 1915'.

Das w. M. J. v. Schlosser legt das II. Heft seiner ‚Materialien zur Quellenkunde der Kunstgeschichte' vor.

Das w. M. Prof. Alfons Dopsch überreicht eine Abhandlung von Dr. Alfred von Fischel, betitelt: ‚Erbrecht und Heimfall auf den Grundherrschaften Böhmens und Mährens vom 13. bis 15. Jahrhundert', um deren Aufnahme in das ‚Archiv' der Verfasser bittet.

Die Klasse hat beschlossen, für den Fall, als bei den am 21. Mai d. J. zu Leipzig stattfindenden Beratungen der kartellierten deutschen Akademien von der kgl. Bayrischen Akademie die Angelegenheit der Herausgabe mittelalterlicher Bibliothekskataloge auf die Tagesordnung gesetzt werden sollte, zu diesen Beratungen ihr w. M. Hofrat Emil von Ottenthal als Delegierten zu entsenden.

Das w. M. Hofrat Arnold Luschin-Ebengreuth überreicht namens der Savigny-Kommission das eben erschienene Werk ‚Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter. Herausgegeben von Dr. Ludwig Wahrmund, Professor der Rechte in Prag, II. Band, 2. Heft: Die Summa aurea des Wilhelmus de Drokeda. Innsbruck

1914', welches mit Unterstützung der Savigny-Stiftung gedruckt wurde.

In der Gesamtsitzung der Akademie am 19. März d. J wurden aus dem auf diese Klasse entfallenden Erträgnisse der Erbschaft Treitl folgende Subventionen als Dotationen für die Spezialkommissionen dieser Klasse pro 1915 bewilligt, und zwar:

1. Phonogrammarchivs-Kommission	K	3000.—
2. Balkankommission, linguist. Abteilung	„	2000.—
3. Limes-Kommission	„	4000.—
4. Kommission für die Bibliothekskataloge des Mittelalters	„	1200.—
5. Atlas-Kommission	„	2000.—
6. Druckkostenbeitrag an die Klasse	„	3000.—

XI. SITZUNG VOM 5. MAI 1915.

Der Sekretär legt das Pflichtexemplar des Werkes vor: ,Monumenta palaeographica. Denkmäler der Schreibkunst des Mittelalters. Von Anton Chroust. I. Abteilung, II. Serie, Lieferung XVIII.'

Das w. M. Dr. Maximilian Bittner legt den zweiten und dritten Teil seiner ,Studien zur Šḫauri-Sprache in den Bergen von Ḍofâr am Persischen Meerbusen', nämlich ,II. Zum Verbum und zu den übrigen Redeteilen' und ,III. Zu ausgewählten Texten' vor.

XII. SITZUNG VOM 12. MAI 1915.

Der Sekretär verliest ein Schreiben des k. M. Geheimrates Prof. Adolf Wagner in Berlin, worin derselbe für die ihm zu seinem 80. Geburtstage ausgesprochenen Glückwünsche dankt.

Der Sekretär legt die folgenden an die Klasse gelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. ‚Bericht des Vereins „Volksheim“ in Wien über seine Tätigkeit vom 1. Oktober 1913 bis 30. September 1914 (S.-A.).‘

2. ‚American Journal of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. 1915. Volume XIX, Number 1. Concord, N. H. 1915.‘

3. Walter Schmid: ‚Emona. Erster Teil. Mit 18 Tafeln und 93 Abbildungen. Mit einem Beitrag von Otto Cuntz: Römische Inschriften aus Emona. Mit 28 Abbildungen. (S.-A. aus dem Jahrbuch für Altertumskunde VII, 1913.) Wien 1914.‘ (Überreicht vom Verfasser.)

4. ‚Österreichische Monatsschrift für den Orient. Herausgegeben vom k. k. österr. Handelsmuseum in Wien. 41. Jahrgang, Nr. 3—4.‘

Der Sekretär verliest eine Zuschrift der ‚Akademie der Wissenschaften zu Lissabon‘, in welcher auf die Ähnlichkeit im Titel mit der sogenannten ‚Portugiesischen Akademie der Wissenschaften‘ aufmerksam gemacht und gebeten wird, eine Verwechslung beider zu vermeiden.

Das w. M. Hofrat Leo Reinisch überreicht als Obmann der Sprachenkommission den kürzlich ausgegebenen 6. Band der Schriften dieser Kommission, welcher enthält: ‚Dictionnaire de la langue Tigraï. Par P. S. Coulbeaux et J. Schreiber. Wien 1915.‘

XIII. SITZUNG VOM 19. Mai 1915.

Der Sekretär verliest eine Zuschrift der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, worin sie zu der am 21. Mai d. J. daselbst stattfindenden Eröffnungssitzung der Verhandlungen des Kartells der deutschen Akademien und gelehrten Gesellschaften einlädt und die Liste der angemeldeten Delegierten bekanntgibt.

Demnach werden an diesen Verhandlungen teilnehmen:

von der kgl. Preuß. Akademie zu Berlin die Herren Diels, Waldeyer, Roethe und Planck;

von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen die Herren Wackernagel und Ehlers;

von der Akademie der Wissenschaften zu Heidelberg die Herren Bezold und Bütschli;

von der kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften zu München die Herren Crusius, Kuhn und von Goebel.

Der Sekretär legt das an die Klasse gelangte Druckwerk vor: ‚Estadistica del comercio especial del Peru. Exportacion 1911. Tomo I—III. Lima Peru 1913‘ und ‚Exportacion 1912. Tomo I—III. Lima Peru 1913‘.

Der Sekretär überreicht im Namen des Verfassers, des k. M. Prof. Adolf Wilhelm, das Manuskript zum IV. Teile seiner ‚Neuen Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde‘. (Mit 2 Tafeln.)

Das w. M. Professor Paul Kretschmer überreicht im Namen der linguistischen Abteilung der Balkankommission den Vorläufigen Bericht des Privatdozenten Dr. Norbert Jokl über seine nordostgegischen Dialektstudien.

Das w. M. Hofrat Emil von Ottenthal erstattet den Bericht über die Fortschritte in der Neubearbeitung von J. F. Böhmers Regesta imperii im Jahre 1914.

XIV. SITZUNG VOM 9. JUNI 1915.

Der vorsitzende Alterspräsident, Hofrat Edler von Kenner, gedenkt des Verlustes, den die kais. Akademie, speziell die philosophisch-historische Klasse, durch den am 18. Mai zu Bonn erfolg-

ten Tod ihres auswärtigen korrespondierenden Mitgliedes, des geheimen Regierungsrates Prof. Dr. Wendelin Foerster, erlitten hat.

Die Mitglieder geben ihrem Beileide durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

Der Sekretär legt eine von Hermann Csillag in Wien eingesandte Abhandlung vor, welche betitelt ist: ‚Eine Philosophie der Stimme. Lösung des Sprachproblems mittels des viergestimmten Schlüssels des Basses, Tenores, Altes und Sopranes'.

Der Sekretär überreicht weiters eine von Prof. Josef Dörfler in Wien vorgelegte Arbeit unter dem Titel: ‚Über den Ursprung der Naturphilosophie Anaximanders'.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
178. Band, 1. Abhandlung.

Die
Erzählungen der Odyssee.

Von

Dr. Ludwig Radermacher,
korresp. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 4. November 1914.

Wien, 1915.
In Kommission bei Alfred Hölder,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Der Name Märchendichtung hat sich für die Odyssee heute ziemlich eingebürgert und läuft Gefahr, zum Schlagwort zu werden; es ist aber eine alte Erfahrung, daß Schlagworte dem Nachdenken und Nachprüfen gefährlich werden können, weil man sich nicht ohne weiteres verpflichtet fühlt, Ergebnisse, die als so gesichert gelten, daß sie eine feste Formulierung gefunden haben, immer wieder von neuem anzupacken und auf ihre Standfestigkeit zu untersuchen. Und doch, wenn die Erkenntnis richtig ist, daß die Odyssee sich in Märchen auflösen läßt, wie weit entfernt uns diese Einsicht dann von dem Standpunkte der Alten! Für sie war die Dichtung der Ausgangspunkt alles geographischen Wissens; sie haben also in ihr eine Realität bewundert, die sich sogar wissenschaftlich fassen und verwerten ließ. Doch gibt es auch noch heutzutage Gelehrte, die den Palast des Odysseus mit dem Spaten zu finden hoffen, und der Streit um die Frage, wo die von dem homerischen Sänger geschilderten Örtlichkeiten der Irrfahrt liegen, wird wohl auch nach Bérard nicht zu Ende gelangen. Genau genommen stoßen wir also auf zwei grundverschiedene Auffassungen von dem Wesen des Epos, die sich aber sofort miteinander vereinen lassen, sobald wir begreifen, daß sich in dieser Dichtung Wirklichkeit und Phantasie ebenso natürlich wie innig verbinden. Aber das phantastische Element sind nicht nur Märchen. Eine genaue Untersuchung der Motive läßt vielmehr die Vermutung begründet erscheinen, daß hinter dem Epos eine reich blühende und vielseitig gegliederte Erzählungsliteratur gestanden haben muß, neben Sage und Märchen auch heilige Legende und Novelle bereits entwickelt waren. Wir wollen versuchen, dieser Anschauung zu ihrem Rechte zu verhelfen und wollen dabei zeigen, daß eine motivische Analyse

für die Erkenntnis des Aufbaues und vielleicht auch der Entstehung des Gedichtes von Wert sein kann.

I.

Am echtesten und treuesten in der Form sind die Züge eines Märchens wohl in der Erzählung von Kirke erhalten geblieben. In einem mythischen Ostland, das von den ersten Strahlen der Sonne getroffen wird, wohnt die Zauberin, eine gewaltige, stimmbegabte Göttin, die leibliche Schwester des Aietes, eine Tochter des Helios und der Perse. Der Rauch ihres Palastes dringt durch dichte Eichenwälder zu Odysseus. Gefährten werden ausgeschickt, das Land und seine Bewohner zu erkunden, und sie finden in einer Waldschlucht den Steinpalast, rund herum Wölfe und Löwen, die im Grunde verwandelte Menschen waren. Ich hebe diese Züge heraus, weil sie das Lokal, in dem eine Hexe waltet, recht lebendig schildern, und zwar nicht viel anders, als es das deutsche Märchen tut. Ein Hauptstück aller Zauberkraft ist aber das Verwandeln der Gestalt noch heute im Volksglauben geblieben, zunächst soweit der eigene Körper in Frage kommt,[1] dann als Schadenzauber, den man gegen Fremde übt. Unter den Mitteln, die dienlich sind, erscheint in erster Linie eine Salbe, daneben eine Rute[2] oder ein Stab, den ja auch Athene gebraucht, um Odysseus zu verjüngen. Kirke reicht den Gefährten des Odysseus außerdem einen Trank, der bei ihnen ein vollkommenes Vergessen der Heimat bewirkt. Möglicherweise ist dieses Vergessen nur ein Ausdruck der Tatsache, daß jenes Mittel den Unglücklichen die Besinnung überhaupt und damit die Fähigkeit raubte, sich ihres früheren Zustandes zu erinnern. So ist es wenigstens in einem Märchen, das den Kern der apokryphen Acta der Apostel Andreas und Matthias bildet.[3] Da gibt der Menschenfresser seinen Gefangenen einen Trank, der ihnen den Verstand benimmt, so daß sie sich für Tiere halten und ruhig in einen Stall einsperren lassen und das vor-

---

[1] S. z. B. Wuttke, Volksaberglaube 217.

[2] Schönwerth, Aus der Oberpfalz II 110.

[3] Vgl. S. Reinach, Les Apôtres chez les anthropophages, Cultes, mythes et religions I S. 407.

geworfene Gras verzehren. Das Motiv, das Irrsinn an den Genuß einer bestimmten Speise knüpft, ist ziemlich weit verbreitet. Man hat an eine Episode des Sindbadromans erinnert, die bei einem Äthiopierfürsten spielt und ganz die gleichen Voraussetzungen und Konsequenzen hat wie die Matthiaslegende.[1] Aus neuerer Zeit stammt ein Bericht von Hermann Göhausen im Processus iuridicus contra sagas et veneficas[2] (Rinteln 1630), in dem behauptet wird, ein fünfzehnjähriger ‚Bawersbub' sei durch Genuß von Katzenhirn wahnsinnig geworden. Die in Schweine verwandelten Genossen des Odysseus müssen sich auch als solche fühlen, und dazu könnte der gereichte Zaubertrank dienen. Es paßt sehr gut, wenn nachher betont wird, daß sie ihren Herrn und Meister erst wieder erkannten, nachdem sie zurückverwandelt waren.[3] Freilich heißt es an anderer Stelle ausdrücklich, ihr Verstand sei unversehrt geblieben.[4] Darin liegt ein gewisser Widerspruch, der sich vielleicht so erklärt, daß das Motiv des Zaubertranks ursprünglich in anderem Zusammenhang stand und mit der Verwandlung nichts zu schaffen hatte. Solch ein möglicher Zusammenhang wird sich im Laufe der Untersuchung noch erschließen. Dagegen gehört das *μῶλυ*, die Zauberwurzel, mit der sich Odysseus gegen die Künste seiner Feindin schützt, zweifellos noch zum Hexenaberglauben. Es ist weiter nichts als eine besondere Form des Amuletts. Auch die Formel, die Kirke spricht, als sie die Gefährten des Odysseus verwandelt, ist stilgemäß.[5]

Lehrreich ist ferner die Genealogie der Kirke. Sie ist als Schwester des Aietes eine nahe Verwandte der Medea, die ja gleichfalls eine Hexe war und die mannigfachsten Künste zu üben verstand. Der griechische Mythus kennt der Zauberinnen

---

[1] Tausend und eine Nacht VI 137 (trad. Mardrus). Vgl. Reinach a. a. O. S. 407.

[2] Ich entnehme die Nachricht den Grenzboten 1908 S. 134. Glaukos wird, wie antike Legende erzählt (Athenaios 297 a), nach Genuß eines Krautes *ἔνθεος* und springt ins Meer. Ino, die sich ins Meer stürzt, heißt dagegen wahnsinnig. *ἐνθουσιασμός* und Wahnsinn sind nahe verwandt.

[3] Od. *κ* 397.

[4] *αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.*

[5] Siehe den Leydener Zauberpapyrus II p. 103, 7.

noch mehr, und für alle diese Damen, wie Mestra und Pasiphae, ist die enge genealogische Beziehung zu Helios zweifellos charakteristisch, denn wir werden dadurch auf uralte Vorstellungen geführt, nach denen alle Zauberkraft aus den Elementen, aus Erde, Wasser, Luft oder Licht entspringt; Urquell des Feuers und Lichtes ist aber die Sonne. Die zaubermächtigen Wesen üben ihre Macht in der Regel nach zwei Seiten, indem sie nicht nur schaden, sondern auch im hohen Grade zu nützen imstande sind. Es geht nicht an, diese Anschauungen, die für das Verständnis auch anderer Gottheiten, wie des Apollon und der Artemis, grundlegend sind, in dem vorliegenden Zusammenhang ausführlich zu verfolgen, dagegen muß noch ein weiterer Zug der Odyssee erläutert werden, der geeignet ist, das Wesen der Kirke aufzuhellen. Odysseus weigert sich, das Lager der Göttin zu teilen, bevor sie einen Eid geschworen hat. Wir werden an eine Erzählung Apollodors erinnert, nach der alle Frauen, mit denen Minos Umgang gepflogen hatte, sterben mußten.[1] Offenbar befürchtet Odysseus Gleiches von Kirke. Nun wissen wir freilich, daß in der Antike ein Aberglaube bestand, wonach jeder geschlechtliche Umgang eines Sterblichen mit einer Gottheit todbringend war.[2] Doch bei Minos einerseits und Kirke andererseits scheint die Sache von besonderer und eigentümlicher Bedeutung gewesen zu sein, weil Odysseus, der der Geliebte nicht nur dieser Göttin gewesen ist, sonst keine Veranlassung nimmt, besondere Vorsichtsmaßregeln zu treffen. Kirke und Minos, der Gemahl der Pasiphae, sind eben Zauberer, denen gegenüber außergewöhnliche Behutsamkeit geboten ist. Daher schützt sich Prokris gegen Minos vermittels der *Κιρκαία ῥίζα*, die man wohl als identisch mit dem *μῶλυ* zu verstehen hat. Jüngere Sage weiß, daß Kirke den Glaukos liebte, aber eifersüchtig war, weil er eine andere, die Skylla, vorzog, daß jedoch Kirke nicht imstande war, Glaukos in ihrer Eifersucht einen Schaden anzutun. Hier begegnen wir einer mehr romantischen Ausspinnung der uns schon bekannten Motive.

---

[1] Apollodor III 197. Gruppe, Griech. Mythologie 708[2].

[2] Artemidorus Oneirocritica p. 81, 12 Hercher. Deutlich ist die Erinnerung an diesen Glauben Odyssee ε 118 ff. (s. auch das Scholion H P Q zu 124).

Jedenfalls steht fest, daß Kirke, wie man auch in letzter Linie ihr Wesen deuten mag, eine echte Hexe war. Man hat sie ja in verschiedener Weise mythologisch zu fassen gesucht und hauptsächlich eine Mondgöttin oder eine Unterweltsgöttin in ihr zu erkennen geglaubt.[1] Die Deutungen sind allesamt unsicher, aber weder die eine noch die andere würde der Hexennatur widersprechen. Wir dürfen also in der Kirkeerzählung ein Hexenmärchen erwarten, und dem ist in der Tat so, wie die Parallelen lehren. Freilich taucht hier sofort eine Frage auf, die uns immer wieder beschäftigen wird, ob nicht die landläufigen, entsprechenden Märchen direkt aus der Odyssee abgeleitet und demnach für die Natur der Dichtung nicht beweiskräftig sind. Es hilft wenig, wenn wir uns einer solchen Frage gegenüber auf den Standpunkt stellen, die Odysse sei lange Zeit hindurch ein wenig gelesenes und gekanntes Buch gewesen und daher kaum als Quelle moderner Märchen anzusehen. In der Antike ist sie jedenfalls viel gelesen worden, und wenn wir darauf achten, mit welcher Zähigkeit sich Volkstradition erhält, so können wir wohl für möglich halten, daß schon damals sich Episoden der Dichtung als selbständige Überlieferung losgelöst haben und mit der Zeit, mehr oder weniger verändert, sehr weit herumgekommen sind. Die Frage des Ursprungs und der Verbreitung unserer Sagen und Märchen ist ja überhaupt auch heute noch sehr dunkel, und wer auf diesem Gebiet etwas beweisen will, tut gut, möglichst wenig oder am besten überhaupt nichts vorauszusetzen. Wenn wir die Kirkeepisode als Märchen auffassen, so geschieht es nicht wegen der unmittelbaren modernen Parallelen, sondern vielmehr wegen der typischen Verwandtschaft mit solchen Märchen, die an sich so ferne abstehen, daß ihre Selbständigkeit nur schwer bezweifelt werden kann. Gerland[2] hat auf eine indische Parallele zur Kirke hingewiesen, Bender[3] auf eine im mongolischen Heldenepos. Wenn jemand diese Geschichten als direkte Abkömmlinge der Odyssee verstehen will, so wird man lieber

[1] Siehe unten S. 8 Anm. 4.

[2] Altgriechische Märchen in der Odyssee. Magdeburg 1869 S. 35.

[3] Die märchenhaften Bestandteile der homerischen Gedichte, Programm Darmstadt 1878 S. 22 ff. Er spricht sich selbst für Abhängigkeit von der Odyssee aus.

unterlassen, dagegen zu streiten, weil ein Gegenbeweis sehr schwer zu führen ist. Die von E. Rohde (Gr. Roman[3] 184[2]) und dann wieder von Crooke angeführte buddhistische Erzählung aus dem Mahâvanso VII 1 erinnert jedenfalls so lebhaft an die Odyssee, daß an Abhängigkeit zu denken kaum vermeidlich ist. Wir geben sie als Probe. Yakkhini, eine Menschenfresserin, betäubt die Genossen des Wijaga und sperrt sie in einen Käfig; er bewaffnet sich und geht auf die Suche nach ihnen; die Hexe lädt ihn ein, zu essen und zu trinken, doch er zieht das Schwert, bedroht sie und zwingt sie zu schwören, keinen Zauber mehr zu üben. Es wird ein Fest angerichtet und dann vermählt er sich mit ihr in einem Gemach, das sie aus dem Fuß eines Baumes hat hervorgehen lassen.[1] Man kann sich nicht leicht der Vermutung erwehren, daß Kirke auf irgend einem Wege speziell nach Indien gelangt sei.[2] Aber wir besitzen nebenbei eine Reihe von Märchen, die zusammen mit der Kirkeerzählung und ihren Nächstverwandten einen besonderen Typus innerhalb des ungeheuren Kreises der Verwandlungserzählungen bilden. Bald als Komponente einer weitläufigeren Geschichte, bald auch auf sich gestellt, ist ein Märchen weit verbreitet, nach dem zwei oder drei Brüder ausziehen[3] und der Reihe nach einer Hexe begegnen (die auf einem Baume sitzt). Die ersten werden nebst den sie begleitenden Tieren (durch Berührung mit einer Rute) in Steine verwandelt; der letzte ist mißtrauisch, geht auf die Vorschläge der Hexe nicht ein, zwingt sie vielmehr mit Gewalt,[4] die Steine

[1] S. W. Crooke, Folklore XIX (1908) S. 179. Identisch ist die von Weber, Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1870 S. 15 mitgeteilte Erzählung. Siehe auch v. Negelein, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 13 (1903) S. 264.

[2] Vgl. das Urteil Webers a. a. O. Über das Eindringen von Motiven der Odyssee in die mongolische Heldensage siehe Jülg, Verhandlungen der Würzburger Philologenversammlung (1868) S. 58—71. Freilich ist das Meiste, was Jülg gibt, zweifelhaft, manches eher unähnlich als ähnlich.

[3] Siehe besonders die Nachweise von Köhler zu Gonzenbach, Sizilische Märchen Nr. 40. Grimm Nr. 60 mit den Nachweisen von Joh. Bolte und G. Polívka. Vgl. ferner Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche S. 344 und Poestion, Isländische Märchen XXXI S. 259 ff.

[4] Wenn zu *κίρκος* ‚Habicht‘ ein weiblicher Personenname gebildet wird, so kann er nicht anders als *Κίρκη* lauten; vgl. *Ἵππη* als Frauenname.

zurückzuverwandeln; dabei werden noch viele ins Leben zurückgerufen, die früher verzaubert worden waren, Kaufleute. Handwerker, Hirten. Die Hexe wird verbrannt. Hierin erkenne ich eine entferntere und darum beweiskräftige Parallele, wenn es gilt, den Charakter der Kirkeerzählung zu bestimmen. Obwohl nämlich die Verwandtschaft unmittelbar einleuchtet, so sind doch andererseits die Einzelheiten so selbständig, daß man mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten darf: beide Formen der Verwandlungsmärchen laufen entweder unabhängig neben einander her oder, wenn eine Ableitung stattgefunden hat, so ist eher die Kirkegeschichte aus dem Zweibrüdermärchen entsprungen.

Zu der charakterisierten Märchengruppe gehört nun auch ein Märchen aus Korsika, das deshalb lehrreich ist, weil es den ursprünglichen Sinn des Speiseangebots in sehr deutlicher Form zu bewahren scheint (Fr. Ortoli, Les contes populaires de l'île de Corse I Nr. 6). Danach geraten drei Brüder in die Hand einer bösen Fee, die ihnen einen Ring reicht, den sie anlegen. Sie werden in Böcke verwandelt und in einen Stall gesperrt. Die Schwester zieht aus, um ihre Brüder zu erlösen, und kommt mit Hilfe einer guten Fee zu der Hexe. Dort weigert sie sich, den Ring anzunehmen; da bietet ihr die Hexe zunächst Speise und Trank, dann ein Kollier von Gold und wunderschöne Kleider, aber Milia (so heißt das Mädchen) wird belehrt, die Geschenke abzulehnen, und bleibt infolge dessen wohlauf und unversehrt. Als die Zauberin sich zum Schlafen niedergelegt hat, wird sie von Milia mit einem Messer getötet, die Brüder und zahlreiche andere Verwandelte werden wieder zu Menschen. Diese Erzählung hat mit dem Kirkemärchen sehr charakteristische Züge gemeinsam und ist doch wieder in anderen Punkten so eigentümlich, daß man nicht gut an Abhängigkeit denken kann. Die angebotene Speisung hat deutlich den Zweck, dem Mädchen zu schaden, und weist die Geschichte in Zusammenhänge, die wir nunmehr näher zu erläutern haben.

Unbedingte Motionsfähigkeit ist das Grundgesetz der griechischen Vollnamenbildung: Solmsen, Rheinisches Museum 60 (1905) S. 636. Im Märchen sitzt die Hexe auf einem Baum, hat auch Tiergestalt (Katze). Könnte danach der Name Kirke nicht Märchenerinnerung sein?

Das Motiv vom Vergessen des früheren Zustandes kehrt wieder in der Erzählung des Lotophagenabenteuers, seine Anwendung ist indes mit der in der Kirkeepisode vielleicht nicht ganz identisch. Dort handelt es sich anscheinend um eine Lähmung der geistigen Fähigkeiten nach dem Genusse eines Zaubertrankes, hier dagegen ruft die verzehrte Lotosspeise eine besondere Form der Zuneigung hervor, so daß die ausgesendeten Späher im Lande bleiben und, wie es dann allerdings weiter heißt, die Rückkehr vergessen wollen; es ist danach keine Trübung des Bewußtseins, sondern eher eine Veränderung des Willens zu konstatieren. Wir haben wohl nichts unbedingt Entsprechendes. Einmal kennen wir eine Vorstellung, wonach jemand durch den Genuß von Speise und Trank an den Ort, an dem er sich gerade aufhält, fest gebunden wird. So wird Proserpina die Rückkehr abgeschnitten.[1] In einer polynesischen Erzählung heißt es, die Götter seien zur Erde hinabgestiegen und hätten irdische Speise genossen; darauf mußten sie im Lande verbleiben.[2] Der Sektirer Apelles hat sich ähnlich die Bindung der Menschenseele an den Leib erklärt.[3] Es handelt sich augenscheinlich um einen Zwang, von dem der Wunsch einer Rückkehr nicht ausgelöscht zu werden braucht, sowie nach den Vorstellungen des Buches Henoch die Engel, die auf die Erde gegangen waren und sich mit sterblichen Frauen vermählt hatten, auf die Erde verbannt blieben.[4] Etwas anders ist es in Märchen, die ausdrücklich von einem Vergessen des früheren Zustandes nach einem bestimmten Akt reden, und die ich lieber hierhin als zur Kirkeerzählung stelle. In dem Märchen von der vergessenen Braut wird dem ausziehenden Verlobten die Bedingung gestellt, daß er nichts, aber auch gar nichts, küssen darf, weil er sonst die Verlobte vergessen würde.[5] Es kommt vor, daß ein Windspiel den Herrn küßt, und im selben Augenblick ent-

---

[1] Siehe dazu Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen S. 374 ff.

[2] Mariner, Tonga Islands (London 1818) II 127.

[3] Tertullian, de anima 23: Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus.

[4] Henoch C. VI—X.

[5] R. Köhler, Kleine Schriften I 163. Cosquin, Contes de Lorraine II S. 27.

schwindet diesem die Erinnerung an das Mädchen. Aber zuweilen wird auch das Essen in einem fremden Lande untersagt. In einem schwedischen Märchen vergißt der Jüngling seine Braut nach dem Genuß von Pfefferkörnern,[1] in einer isländischen Fassung heißt es, daß der heimkehrende Königssohn aus einem Goldbecher Wasser getrunken und infolge dessen die Braut vergessen habe.[2] Der Märchenzug ist sicher alt; denn er liefert im Grunde die allegorische Einkleidung des neuerdings oft besprochenen gnostischen Hymnus der Thomasakten.[3] Da zieht ein Königssohn nach Ägypten, um die von einer Schlange bewachte köstliche Perle aus dem Meere zu gewinnen. Obwohl vor den Ägyptern gewarnt, kostet er von ihrer Speise, vergißt Herkunft und Perle und dient dem König als Knecht. Das Weitere gehört nicht hierher. Glaube auf Färöer läßt ein Vergessen der Vergangenheit nach dem Genuß von Bier oder Milch im Elfenlande eintreten,[4] und damit berührt sich in eigentümlicher Weise die ausführlichste Erzählung dieser Art, die wir besitzen, nämlich die von der Einkehr des Königs Gormo und Genossen bei Guthmundus, wie sie Saxo Grammaticus im achten Buch der dänischen Geschichte (288) berichtet. Die Ankömmlinge werden von ihrem Reisebegleiter Thorkillus gemahnt, sich der fremden Speisen zu enthalten, von den Eingeborenen getrennte Sitze einzunehmen und niemand zu berühren. Wer nämlich von jenen Speisen koste, verliere die Erinnerung an alles und müsse immer in der Gemeinschaft der fremden Ungeheuer leben. Eine Berührung mit ihnen habe die gleiche Wirkung. Man erkennt in diesen Bestimmungen sofort auch den eigentlichen Sinn des Kußverbots der Märchen von der vergessenen Braut. Wir übergehen die einzelnen Versuchungen, die Gormo bereitet werden und die er durch strenge Enthaltsamkeit glücklich überwindet. Die Erzählung des Saxo in irgend einen Zusammenhang mit der

---

[1] Schambach und Müller a. a. O. S. 387. Köhler a. a. O. S. 172.

[2] Rittershaus a. a. O. S. 52.

[3] Siehe Wendland, Die hellenistische Kultur[2] S. 180.

[4] Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II (1892) S. 2. Ähnliches von den Maori und den Siouxindianern bei Crooke, Folklore XIX (1908) S. 177.

Odyssee, ob mittelbar oder unmittelbar, zu bringen,[1] wäre ganz gewiß verfehlt, schon deshalb, weil sie mit besonderer Klarheit die Grundvorstellung aller jener Legenden zum Ausdruck bringt, daß man in einem Lande böser Dämonen nichts berühren, nichts genießen soll, um nicht den Geistern zu verfallen.[2] Der mythische Hintergrund der Märchen und Sagen dürfte demnach die Unterwelt sein, womit natürlich nicht erwiesen ist, daß Märchen und Sage diese Vorstellung auch bewußt festhalten.[3] Aber wieder reiht sich Antikes in den großen Zusammenhang, einmal der Glaube an das Wasser der Lethe im Hades, dann jene eigentümliche Legende,[4] nach der Orestes, mit dem Blute der Mutter befleckt und den Unterirdischen verfallen, von seinen Gastfreunden zwar aufgenommen, aber an getrenntem Tisch mit besonderer Speise und besonderem Trank bewirtet wird; es ist in letzter Linie die Gemeinschaft mit dem Bösen, die man unbedingt meiden muß, weil sonst das Böse Gewalt über uns selber bekommt. Aber das Land der Lotophagen ist schön und seine Bewohner sind voll Liebenswürdigkeit. Wer Lotos genossen hat, der will, wie wir bereits betonten, sich nicht mehr der Vergangenheit erinnern und will im Lande bleiben. Das alles ist von besonderer Art. Trotzdem hieße es wohl zu weit gehen, wenn wir daraus einen fundamentalen Unterschied der Erzählungen herleiten wollten. Dagegen spricht das *νόστου λαθέσθαι* des epischen Dichters.

[1] Allerdings selber zweifelnd tut es Herm. Jantzen in seiner Übersetzung der neun ersten Bücher des Saxo Grammaticus (Berlin 1900) S. 449 Anm. 3.

[2] Eine Variante der behandelten Vorstellung liegt in Grimm K. H. M. 93 vor, wo Essen und Trinken einschläfernd wirkt; vgl. Mailath, Magyarische Sagen, Märchen und Erzählungen I[2] S. 36. Siehe auch Cosquin, Contes de Lorraine II S. 26; Crooke, Folklore 9, 121; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I S. 58 Nr. 75 (Typus der Proserpinalegende); Müllenhoff, Sagen etc. Nr. CDXXII S. 310; Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland S. 75. Endlich die vor allem reichen Sammlungen bei Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen S. 378 ff. Umgekehrt wird man durch Genuß von Götterspeise selbst zum Gott: Gruppe, Mythologie 993; N. G. Politis, *Παραδόσεις* II S. 1123 ff.

[3] Sie ist festgehalten in dem Märchen Chatte blanche bei Cosquin, Contes de Lorraine Nr. XXXII.

[4] Euripides, Iphig. Taur. 941 ff. Plutarch, Quaest. conv. 613 b. 643 a, b. Pausanias II 31, 11.

Vielmehr scheint es, als ob das Motiv im Epos nur eine leichte, realisierende Veränderung erfahren habe, ganz entsprechend dem kräftigen Wirklichkeitssinn, der die jonische Dichtung überall belebt. Ich trage kein Bedenken, auch in der Lotophagenerzählung ein altes Märchen wieder zu finden, das eine engere Verwandtschaft zur Proserpinalegende, zu den Märchen von der vergessenen Braut und zuletzt auch zu jenen Erzählungen besitzt, die das Vergessen eines früheren Zustandes an den Genuß einer bestimmten Speise knüpfen.

Zwei Menschenfressergeschichten finden sich in den Apologen, von denen die Kyklopenlegende nach Inhalt und Umfang das stärkste Interesse beansprucht. Seit Wilhelm Grimm und Mannhardt zuerst die Aufmerksamkeit auf sie hinlenkten, ist sie vielfach behandelt worden,[1] und es hat sich namentlich herausgestellt, daß das Vergleichsmaterial ungeheuer groß ist. Einige von diesen Erzählungen geben den Inhalt der epischen Dichtung mit auffallender Treue wieder,[2] und wenn man sie mit ihren nächsten Verwandten in der Gesamtheit überblickt, so findet man leicht die drei Hauptelemente heraus, die wir schon bei Polyphem antreffen: Täuschung durch den Namen, Blendung des Unholds, in dessen Hand man geraten ist, Flucht mit Hilfe des Widders,[3] die allerdings oft durch den Zug ersetzt wird, daß der Fliehende sich mit dem Fell eines geschlachteten Tieres bekleidet. Daneben begegnen freiere Variationen; insbesondere verbindet sich die Täuschung durch den

---

[1] Ich nenne besonders Nyrop, Sagnet om Odysseus og Polyphem, Kopenhagen 1881. G. Meyer, Essays und Studien I 218 ff. Derselbe bei E. Schreck, Finnische Märchen S. XXVI. E. Rohde, Der Griech. Roman 3. Aufl. S. 184 Anm. 2. A. Zingerle, Tirolensia S. 129 ff. Gregor Krek, Einleitung in die slawische Literaturgeschichte[2] 1887 S. 665—759 mit Nachträgen im Archiv für Religionswissenschaft I 1898 S. 305 ff. Laistner, Das Rätsel der Sphinx II 1 ff. N. G. Politis, *Παραδόσεις* II S. 1339. O. Hackmann, Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung, Akad. Abh. Helsingfors 1904. J. A. Macculloch, The Childhood of Fiction (London 1905) S. 279 ff. Leo Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes (Berlin 1904) S. 373 ff. W. Crooke, Folklore XIX (1908) 172 ff. Mannhardt, Ulysses in Germanien, Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie IV S. 93 ff.

[2] An der Abhängigkeit von der Odyssee ist in manchen Fällen nicht zu zweifeln. Vgl. A. Wiedemann im Urquell V (1894) S. 86.

[3] Dieser Zug kommt übrigens auch selbständig in nicht verwandten Märchen vor: Asbjoernsen und Moe, Norwegische Märchen I S. 106.

Namen durchaus nicht häufig mit der Blendung. Wir finden auch statt der Täuschung ein vollkommen neues Motiv, insofern als von einem Gegenstand die Rede ist, den der Riese dem Helden reicht und der den Helden zwingt, sich selbst zu verraten, bis er den anhaftenden Finger abbeißt oder abschneidet und nunmehr heimlich entkommt. Es ist danach nicht unmöglich, daß wir zwei Formen einer mehr primitiven Erzählung anzusetzen haben, die bereits dem epischen Dichter vorlagen[1] und von ihm kombiniert wurden, erstens eine Erzählung mit Täuschung durch den Namen und Flucht, zweitens eine Erzählung mit Blendung und Flucht. Aber ein strikter Beweis für diese Annahme ist nicht zu erbringen. Eines ist sicher, nämlich daß die Polyphemerzählung der Odyssee als solche vom Volke aufgenommen, verbreitet und auch variiert worden ist, und so hätten wir, wenn wir der oben bezeichneten Hypothese folgen, den ziemlich komplizierten Vorgang anzunehmen, daß die Geschichte der Odyssee einesteils aus dem ‚Märchen' floß und andernteils das ‚Märchen' wieder beeinflußte. Bequemer ist der Standpunkt, den z. B. O. Gruppe einnimmt,[2] der (wenn ich richtig verstehe) für wahrscheinlich hält, daß sämtliche moderne Erzählungen Abkömmlinge aus dem Epos seien. Es scheint ja, daß die sogenannten Selbstgetan-Geschichten einen einfachen, in sich geschlossenen und darum selbständigen Typus darstellen. Der wesentliche Inhalt dieser Erzählungen ist kurz folgender:[3] Ein Holzhauer stößt im Gebirge auf einen wilden Mann oder eine Fanga, nennt sich, nach dem Namen gefragt, ‚Selbstgetan' oder ‚Selbst', weiß den Feind in einen gespaltenen Holzstock einzuklemmen und flieht. Die zur Hilfe herbeigerufenen Genossen des Unholds fragen ihn, wer ihm den

[1] Siehe die Bemerkung von Finsler, Deutsche Literatur-Zeitung XXXV (1914) S. 2054. Mülder, Hermes XXXVIII (1903) S. 414 ff.

[2] Griechische Mythologie S. 707 Anm. 1.

[3] S. Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie II S. 58 Nr. 16 und besonders Zingerle, Tirolensia S. 129 ff. Dazu die Variante, daß ein Senne ‚Selber' oder ‚Selbergetan' täglich Besuch von einem Unhold erhält und gezwungen wird, diesem den Rücken zu krauen. Er nimmt zuletzt eine Hechel mit eisernen Borsten und setzt ihm damit kräftig zu. Weiter dann wie oben; siehe Jegerlehner, Am Herdfeuer der Sennen S. 27. Auch diese Hechel wird glühend gemacht: Graber, Sagen aus Kärnten S. 31 Nr. 37.

Schaden getan habe, erhalten die Antwort ‚Selbstgetan' und ziehen darauf natürlich wieder ab. Man könnte glauben, hier einen von zwei Urtypen vorzufinden, aus denen sich die Erzählung des Odysseus nach einer vorhin bezeichneten Vermutung zusammensetzt, doch spinnen sich auch von den ‚Selbstgetan'-Geschichten merkwürdige Fäden hin zu der alten Legende der Odyssee. Ein Beweis ist die Erzählung bei J. Jegerlehner, Sagen aus dem Unterwallis,[1] die hier im Original angeführt werden muß: 'In Orsivaz, einer Alp westlich Painsee, wohnte eine Fee, der die Hirten jeden Tag ein Schaf zum Auffressen hinhalten mußten. Eines Tages verabredeten sie, die böse Fee umzubringen. Der dazu auserkorene Hirt war der Fee nur unter dem Namen Mîme (même) bekannt. Als der Tag der Ausführung kam, steckte Mime der Fee statt des Schafes ein glühendes Eisen in den Rachen. Sie schrie so laut, daß die Fee von Chandolin herüberkam und sie frug, wer die Untat begangen habe. ‚Mîme hat es getan,' brüllte die Sterbende. ‚Nun, wenn du selbst der Täter bist, warum rufst du mich,' entgegnete entrüstet die Fee von Chandolin und verschwand wieder'. Angesichts einer so merkwürdigen Spielform (und das Material ließe sich vermehren)[2] muß man in seinem Urteil vorsichtig werden und darf die Frage aufwerfen, ob alle späteren verwandten Geschichten tatsächlich etwas nützen können, um den ursprünglichen Charakter der Polyphemdichtung zu bestimmen; denn gesetzt den Fall, daß sie aus der Odyssee stammen, so haben sie keine Beweiskraft mehr. Wenn wir trotzdem an der Meinung festhalten, daß die *Κυκλώπεια* auf einen echten, ursprünglichen Märchenstoff zurückweisen, so ist der Grund erstens die ungeheuer große Verbreitung dieser Erzählungen, die auf einen uralten Fabelstoff schließen

---

[1] S. 182 Nr. 23.

[2] Ich führe eine neugriechische Variante an (bei Politis, *Παραδόσεις* Nr. 626), die Akteure sind dort ein Müller und ein Kallikantzare (Kobold). Der Müller nennt sich ‚Vonselbst', er versetzt dem Kallikantzaren, der ihm das Fleisch am Bratspieß verdorben hat, einen Hieb mit einem glühenden Holzscheit. Der Kallikantzare, verbrannt, schreit um Hilfe und es entwickelt sich folgender Dialog zwischen ihm und seinen Genossen: Wer hat dich verbrannt? — Von selbst! — Nun, wenn du dich von selbst verbrannt hast, was brüllst du dann so? Vgl. S. 14 Anm. 3.

läßt gleich der Flutsage, dem Jonasmythus und ähnlichem Universalbesitz der Menschheit, zweitens ihre Ähnlichkeit mit den Däumlingsmärchen,[1] in denen die Überlistung eines Unholds und die Flucht aus der Gefangenschaft in durchaus selbständiger Weise erzählt wird. Je weiter solche Märchen in allen Einzelheiten abstechen, um so beweiskräftiger sind sie, aber sie zeigen auch ihrerseits nichts mehr als die Herkunft der Grundidee in der Polyphemerzählung. Diese Erzählung selbst ist, wie sie im Epos vorliegt, ganz gewiß nicht als Märchen einzuschätzen, weil im Gegensatz zu der magischen Flucht, die in den Däumlingsgeschichten einen breiten Raum einnimmt, überhaupt nichts Wunderbares geschieht. Selbst die Riesengestalt und das einzige Auge des Zyklopen hat für die Alten nichts Märchenhaftes besessen, da sie noch in ihrer aufgeklärten Zeit an die reale Existenz solcher und ähnlicher Wesen geglaubt haben, und Menschenfresser gibt es noch heute. Gewiß ist auch den Mythologen, die sich um die Figur des Zyklopen redlich bemüht haben, nicht viel Vertrauen zu schenken; so braucht die Einäugigkeit nicht notwendig ein mythischer Zug zu sein, weil die Sage auch sonst Wesen von besonderer Art in rein phantastischer Weise mit nur einem Auge ausgestattet hat.[2] Man kann nur fordern, daß, wer immer die Polyphemerzählung für einen Mythus oder für ein Märchen erklärt, sich in gleicher Weise der Verantwortung bewußt bleibe, die in solch einer Behauptung enthalten ist.

Das Laistrygonenabenteuer ist mit noch größerer Realistik geschildert. Haben doch die charakteristischen Züge, die bei der Beschreibung ihres Landes gegeben werden, immer wieder zu dem Versuch gedrängt, die Heimat des Volkes geographisch zu bestimmen. Aber zwei sichere Spuren sind dennoch vor-

[1] Diese Märchen haben ja selbst Übergangsformen, die zu Polyphem hinüberleiten. Siehe auch Zingerle, Süddeutsche Hausmärchen S. 51 (Menschenfresser in der Höhle). Bemerkenswert sind endlich die von Mannhardt, Ulysses in Germanien S. 97 unten beigebrachten Parallelen, die Geschichte von den Küchlein, die vom Wolf in die Höhle gelockt und dort gefressen werden. Ferner die Tiermärchen bei Mannhardt S. 99 ff.

[2] Jegerlehner, Sagen aus dem Unterwallis S. 125 Nr. 23 am Schluß. Bolte und Polívka, Anmerkung zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I S. 536.

handen, die auch im Märchen wiederkehren, nämlich das wegweisende Mädchen und die Einkehr bei der Frau des Riesen, während er selbst abwesend ist. Des Vergleiches und der Feststellung des Unterschiedes halber führe ich ein Märchen der Heiltsuk an, das L. Frobenius[1] mitgeteilt hat: Vier auf die Jagd ausgehende Brüder werden gemahnt, nicht in das Haus zu gehen, aus dem rötlicher Rauch aufsteigt; denn dort wohnt der Menschenfresser. Sie setzen sich über die Warnung hinweg und treffen drinnen die Frau und ein Kind, das echte Neigungen zur Menschenfresserei zeigt. Die Brüder erschrecken und es gelingt ihnen, durch List aus dem Hause zu entkommen, die Frau aber ruft laut ihrem Manne, der erscheint und die Flüchtlinge verfolgt. Der älteste Bruder wirft Wetzstein, Kamm und Fischöl hinter sich, woraus ein Berg, ein Gestrüpp und ein großer See entstehen. Als der Menschenfresser trotzdem endlich das Haus der Brüder erreicht, wird er in eine Grube gestürzt und mit nachgeworfenen glühenden Steinen getötet. Wie man sieht, läuft diese Erzählung auf eine Flucht unter wunderbaren Umständen hinaus, und eben das bestimmt den Märchenton. Nicht alle Parallelerzählungen, wie man sie bei Frobenius zahlreich finden kann, haben die magische Flucht. Vergleicht man die Odyssee, so erkennt man, daß der Schluß der Geschichte direkt historische Farbe bekommt: die Laistrygonen verfolgen, greifen die Schiffe des Odysseus im Hafen an und vernichten sie bis auf eins. Hier trägt der Bericht ganz offenkundig den Charakter einer Sage, und wenn er sonst Motive enthält, die auch im Märchen begegnen, so sind sie doch für den Märchencharakter einer Erzählung nicht unbedingt bestimmend. Menschenfresser gibt es außerdem noch in der Wirklichkeit, im Mythus und in der Sage, und so ist es schwerlich richtig, einfach von einem Laistrygonenmärchen zu reden, wie ich es selbst einmal getan habe.[2] Es ist nur eine Ogregeschichte mit einigen typischen Zügen, bei der die Namen Lamos und Telepylos auf den Hades, also auf mythische Vorstellungen zu weisen scheinen.[3] Das mythische Grundelement,

[1] Das Zeitalter des Sonnengottes S. 376.

[2] Rheinisches Museum LX (1905) S. 588 ff. Vgl. Evelyn White, Classical Review XXIV (1910) S. 204.

[3] Rheinisches Museum a. a. O. S. 592 f.

Entkommen aus der Gewalt des Unterweltherrn, hat zweifellos neben dem Märchen[1] auch der Sage Nahrung gegeben, und deshalb wird man bei jeder vorkommenden Erzählung, die man zu definieren hat, wesentlich auf den Charakter der begleitenden Umstände achten und sich fragen müssen, ob sie mehr nach der Seite des Lebens oder der des Wunders neigen. Dann ist das Laistrygonenabenteuer eher als Sage zu verstehen.

In der Aioloserzählung finden wir alte physikalische Anschauungen und rein mythische Elemente mit Motiven verknüpft, die gleichfalls eher der Sage als dem Märchen angehören. Die Vorstellung von der dämonischen Natur der Winde ist allgemein mythisch und noch im modernen Volksglauben weit verbreitet. Daher opfert man ihnen und ruft sie an (Kaibel, Epigr. 1036); man bedient sich ihrer im Zauber, wie es besonders Finnen und Esthen verstehen sollen;[2] man bedroht sie und vermag sie auch zu binden[3] oder durch ein in die Luft geworfenes Messer zu verwunden.[4] Als Herr waltet über sie ein König oder die Windmutter,[5] die nach deutscher Märchenanschauung ferne in einem Palast wohnt.[6] Vergil und Ovid sagen uns, daß die Winde in Höhlen eingeschlossen sitzen;[7] das ist auch Schweizer und ungarischer Glaube und wird in

[1] Für die Märchen charakteristisch ist vielleicht noch der Umstand, daß die Frau im Hause des Menschenfressers sich dem Ankömmling gegenüber freundlich zeigt. Feindschaft ist ein ausgeprägt seltener Zug.

[2] Windzauber bei den Finnen im 13. Jahrhundert, siehe Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 27 (1906) S. 80. — Bei den Esthen, siehe Kreutzwald, Esthnische Märchen 1 und 2 mit Anmerkung. Danach unterscheidet der alte Glaube der Esthen feindliche und freundliche Windgeister und schreibt beiden weitreichenden Einfluß zu. Krankheiten kommen vom Winde und werden vom Winde vertrieben. Über antiken Windzauber siehe Gruppe, Griechische Mythologie 37 u. ö. Modernes bei Grimm, Deutsche Mythologie II² S. 606 = 4. Aufl. S. 532 f. Crooke, Folklore XIX (1908) S. 185.

[3] Binden der Winde: siehe Schwartz, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde I (1891) S. 448 ff.

[4] Sébillot, Contes des marins S. 219. Über Opfer an die Winde siehe Gruppe, Griechische Mythologie 835, 5. 1442, 11. Köhler, Sagenbuch des Erzgebirges S. 156.

[5] Wlislocki, Volksglaube der Magyaren S. 61. Kreutzwald, Esthnische Märchen S. 10. S. 89. Für die Bretagne Sébillot, Lég. de la mer II 153.

[6] Wolf, Deutsche Märchen und Sagen Nr. 20.

[7] Aeneis I 81. Ovid, Metam. I 262 ff.

Sizilien und Polynesien erzählt.[1] Die Anschauung hängt damit zusammen, daß man den Wind in einen Balg, Schlauch oder Sack einsperren kann,[2] und so berichtet die Antike, daß der Philosoph Empedokles Säcke aus Eselshäuten verfertigen ließ, um die Winde zu fangen.[3] Nach einer baskischen Sage wird der Südwind in einen von allen Ortsfrauen angefertigten riesigen Wollstrumpf gesperrt, kommt aber dadurch frei, daß Mäuse in den Strumpf ein Loch nagen.[4] Ganz geläufig ist der Antike die Vorstellung von schwimmenden Inseln, aber sie ist auch den Modernen nicht fremd, wahrscheinlich ein Schifferglaube, ohne jeden mystischen Hintergrund und durch die Tatsache hervorgerufen, daß man eine Insel, die man an bestimmter Stelle suchte, infolge ungenauer Steuerung nicht wieder fand.[5] Was aber die Erlebnisse des Odysseus mit Aiolos anbelangt, so muß zunächst eine Erzählung vom Ursprung der Winde herangezogen werden, die bei Sébillot, Contes des marins Nr. XXIII steht. Danach wird ein Kapitän ausgeschickt, um die Winde aus ihrer Heimat herbeizuschaffen; er schließt sie in Säcke ein und verstaut sie in seinem Schiff, indem er den Matrosen streng verbietet, an der Ladung zu rühren. Dann heißt es wörtlich weiter: Mais un jour que les matelots n'avaient point d'ouvrage à bord, ils s'ennuyaient, et l'un d'eux dit à ses camarades: Il faut que j'ouvre un des sacs pour voir quel est le chargement du navire; dès que je le saurai, je fermerai bien vite, et le capitaine ne s'apercevera de rien. Le

[1] Mélusine II 323, Wlislocki a. a. O., Sébillot, Légendes II 144 f. 153.

[2] Grimm, Deutsche Mythologie I² 607; II² 1041. Mélusine II S. 237 Nr. III. Frazer, Golden bough I 27. Macdonald, Proceedings of the society of bibl. arch. XIII 162. Gruppe, Griechische Mythologie 798, 5. 835, 7.

[3] Diogenes Laertius 8, 60.

[4] Dr. W. Depré in der ‚Neuen Freien Presse' Nr. 17668 vom 30. Oktober 1913. Ich erinnere noch an den αὐλός, in dem der Wind vom Himmel herabhängt, in Dieterichs Mithrasliturgie S. 6.

[5] Siehe Kaibel, Epigr. gr. 872 mit der Anmerkung (von Paphos). Delos soll ursprünglich schwimmend gewesen sein; auf πλωταὶ νῆσοι, die man dann mit den Strophaden identifizierte, wohnten die Harpyien Apoll. Rhod. II 285. Von der Nilinsel Chemmis Herodot II 156. Glaube der Kelten: Revue des études anciennes VI 133. Glaube auf Färöer: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II (1892) S. 20 Nr. 21, S. 21 Nr. 22. Anderes bei Crooke, Folklore XIX (1908) S. 185.

matelot descendit à la cale et ouvrit un des sacs. C'était celui où était Surouâs qui s'échappa et se mit à souffler si fort qu'en un clin d'œil le navire fut enlevé en l'air et brisé en mille pièces; les autres sacs furent crevés et les sept vents s'en échappèrent. Ils se dispersèrent sur l'Océan et depuis ils y ont toujours soufflé. Sébillot sagt mit Recht, diese Geschichte erinnere an die Erzählung des Odysseus; sie erinnert sogar so lebendig daran, daß man sie für einen unmittelbaren Abkömmling halten möchte, und doch ist merkwürdig, daß sie andererseits als ätiologische Legende zu einem Kreis von Sagen tritt, die selber gewiß nichts mit der Odyssee zu tun haben. So erklären die Letten das Hüpfen des Hasen auf folgende Weise: Gott habe beschlossen, die Mücken zu vertilgen, weil sie Menschen und Vieh quälten, und so habe er sie in einen Sack gesperrt und diesen dem Hasen übergeben, der ihn ins Meer werfen sollte. Unterwegs öffnet er aus Neugier den Sack, die Mücken schwärmen heraus, tanzen auf und nieder und der Hase hüpft ihnen nach, um sie einzufangen; so hüpft er noch heutzutage.[1] Freilich besteht zwischen den beiden *αἴτια* keine innere Beziehung, die vorhanden wäre, wenn die zweite Geschichte das Schwärmen der Mücken motivieren wollte wie die erste das Wehen der Winde, aber Sack, Neugier des Verwahrers und Entkommen der Gefangenen sind identische Motive. Es scheint mir wenigstens nicht ausgeschlossen, daß der Grundstoff der Erzählung von Aiolos aus einer ätiologischen Legende stammt, die den Ursprung der Winde zu erklären suchte und noch jetzt als Schiffersage lebt. Doch haben wir auch sonst ihr Nahestehendes. Eine Spur verwandter Vorstellungen lebt z. B. in einer Schleswiger Schiffersage,[2] die berichtet, zu Siseby an der Schlei habe ein Weib gewohnt, das den Wind zu drehen verstand. Als einst die Schleswiger Fischer ihre Kunst in Anspruch nahmen, habe sie ihnen ein Tuch mit drei Knoten überreicht und gesagt, daß sie den ersten und zweiten öffnen könnten, den dritten aber erst, wenn sie Land erreicht

---

[1] Siehe das Material bei Dähnhardt, Naturrsagen I S. 191.

[2] Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder etc. S. 222 Nr. CCCI. Eine Variante ist dazu S. 225 Nr. CCCVIII, desgleichen eine französische Schiffersage aus dem 17. Jahrhundert, Mélusine II 237. Weiteres bei Grimm, Deutsche Mythologie I[2] 606. Lappländisch: Grimm[4] III S. 182.

hätten. ‚Die Schiffer spannten die Segel auf, obgleich noch Westwind war (der ihnen entgegen wehte); als aber der Älteste der Gilde den einen Knoten öffnete, kam alsbald ein schöner Fahrwind aus Osten. Er öffnete den zweiten. Da hatten sie Sturm und kamen mit der größten Schnelligkeit zur Stadt. Nun waren sie neugierig, was es wohl werden würde, wenn sie auch den dritten öffneten. Kaum geschah das, als ein fürchterlicher Orkan aus Westen über sie herfiel, daß sie eilig ins Wasser springen mußten, um ihre Schiffe ans Land zu ziehen.' Der Sinn der Verknotung ist ja offenkundig und weiter ist klar, daß West- und Ostwind gebunden sind und nach Belieben freigelassen werden können. Ferner enthält unsere Erzählung ein Verbot, seine Übertretung aus Neugier und die alsbald folgende Strafe, alles das in so origineller Form, daß an eine Ableitung aus der Odyssee nicht wohl gedacht werden darf. Das zauberkundige Weib ist anscheinend mit der Windmutter des deutschen Märchens identisch. Jedenfalls kann nach alledem kein Zweifel bestehen, daß wir in der Aioloserzählung eine echte Schiffersage vor uns haben.

Auf ein *αἴτιον* geht wohl auch das Abenteuer mit den Sirenen zurück. Die modernen Parallelen[1] vermögen an dieser Auffassung nichts zu ändern, sondern können sie nur bekräftigen. Phantasiewesen wie die Sirenen, soweit sie nicht im Meer selbst lokalisiert werden, sind in charakteristischer Weise an einen bestimmten Ort der Küste oder der Ufer gebunden, dessen geheimnisvolle Schrecken in lebendiger Form erklärt werden. Üblich ist allerdings die Meinung, daß die Segler den Lockungen des herrlichen Gesanges wirklich verfallen, doch ist das Hilfsmittel, dessen sich Odysseus bedient, um den Sirenen zu entkommen, im Grunde von der Natur selbst geboten und auch sonst bekannt. Nach einer irischen Erzählung belehren Druiden die Reisenden, ihre Ohren mit Wachs zu verstopfen,

---

[1] Vgl. Färöer Märchen, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde X (1900) S. 9 f. Revue des traditions populaires XX S. 409. W. Crooke, Folklore XIX (1908) S. 171. Mélusine II' S. 280 ff. (darin Erinnerungen an die Odyssee?) 378 f. 452. 546. In Mecklenburg heißen die Sirenen ‚Watermömen': Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I S. 394 Nr. 545. S. auch Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XIX (1909) S. 310.

um der Bezauberung der Meerfrauen zu entgehen.[1] In eigenartiger Verwendung erscheint das Motiv in einem slawonischen Märchen, das Frazer (Pausanias V 171) beigebracht hat. Drei Schwestern ziehen aus, das Wasser des Lebens zu suchen, und gelangen in einen Garten, wo die Bäume so süße Musik machen, daß die beiden älteren Mädchen lauschend stehen bleiben. Sie werden in Stein verwandelt; die Jüngste aber hat die Ohren mit Teig und Wachs verschlossen und durchschreitet unversehrt den Zaubergarten. Ich nenne die Variante eigenartig, weil ja auch die Sirenen der Odyssee in einem schönen Anger (am Meere) hausen.[2] Der Glaube an den Garten der Sirene besteht noch heute in der Bretagne.[3] Im übrigen ist die Figur dieser Dämoninnen den Griechen eigentümlich. Meerfrauen, wie unsere Nixen, sind sie nicht und gewiß keine Märchengestalten. Es ist richtig, daß die Insel, auf der die Sirenen wohnen, in der Odyssee geographisch nicht fixiert wird; trotzdem darf angenommen werden, daß auch diese Schiffererzählung einmal von einem bestimmten Orte ausgegangen ist. Der epische Dichter, dem es darauf ankam, die Zahl der Erlebnisse des seefahrenden Odysseus zu häufen, mußte sie hierbei zu einer bestimmten Route verbinden, und daher schöpft er das Recht, sich von ursprünglichen lokalen Überlieferungen freizumachen. Richtig ist ferner, daß sirenenhafte Wesen im echten Märchen auftreten.[4] Die Sache liegt genau so bei den zusammenschlagenden Felsen, den Plankten, die, obgleich sie heute in der Regel dem Märchen angehören,[5] doch wohl einer alten, an eine bestimmte Meerenge geknüpften Schiffersage ihren Ursprung verdanken. Die Odyssee versetzt sie in unmittelbare Nähe von

[1] W. Crooke, Folklore XIX (1908) S. 170 f. Von Färöer Zeitschr. d. V. f. V. II (1892) S. 10.
[2] Od. μ 45.
[3] Revue des traditions populaires XXV (1910) S. 273.
[4] Köhler, Kleine Schriften I 133.
[5] Vgl. Köhler a. a. O. 367. 397. 572. Verwandt ist die Schiffervorstellung von den Felsen, die freiwillig beiseite rücken oder sich von selbst öffnen, um einen Segler durchzulassen; wer zwischen Felseninseln gefahren ist, begreift die optische Entstehung des Glaubens. S. Revue des trad. pop. XXVI (1911) S. 193. Über die Plankten in mongolischer Sage s. E. Rohde, Griech. Roman[3] S. 184[2] mit den Literaturangaben; sie dürften mittelbare Entlehnung aus der Odyssee sein, wenn die Entlehnungstheorie überhaupt berechtigt ist.

Skylla und Charybdis, und in dieser Anordnung zeigt sich am deutlichsten, daß wir mit poetischer Willkür zu tun haben. Auch Skylla und Charybdis stammen wahrscheinlich nicht aus dem Märchen, sondern aus ätiologischer Ortssage,[1] und wenn Ähnliches im Märchen erzählt wird, so begreift sich diese Tatsache am leichtesten aus der freien Wanderung der Motive. Das indische Somadeva enthält die Geschichte eines Schiffbrüchigen, die sich mit dem Abenteuer und der Rettung des Odysseus nahe berührt, wenn auch eine Entsprechung der Skylla fehlt. Es läßt sich schwerlich entscheiden, ob hier selbständige Tradition oder eine Erinnerung an die Odyssee vorliegt.[2]

Nun folgt die Erzählung von den Rindern des Helios. Als sich das Schiff der heiligen Insel nähert, vernimmt man das Gebrüll der Rinder und das Blöken der Schafe, die dem Gotte gehören. Odysseus, der an die Ratschläge des Tiresias und der Kirke denkt, warnt die Genossen, das Land zu betreten, aber Eurylochos, sein ewiger Widerpart, setzt es durch, und nun verpflichtet Odysseus alle eidlich, kein Tier zu berühren. Da ungünstige Witterung eintritt, bricht Hunger aus und zuletzt, als Odysseus sich gerade entfernt hat, um durch Gebet den Beistand der Götter zu erflehen, brechen die Gefährten den Eid, schlachten und braten einige Rinder und erleben ein Wunder: die Rindshäute wandeln einher, das Fleisch am Spieß, rohes und gebratenes, beginnt zu brüllen, wie eine Kuh brüllt. Helios beschwert sich bei Zeus, und alsbald nach Abfahrt der Griechen erfolgt das Strafgericht. Mit dieser Erzählung hat Jantzen[3] eine Episode bei Saxo Gram-

[1] Dionys Jobst, Skylla und Charybdis, eine geographische Studie (Programm des k. Realgymn., Würzburg 1902), will nachweisen, daß die homerische Schilderung sich wirklich auf die sizilische Meerenge beziehe. Die Vorstellung sei zwar übertrieben, aber doch dichterisch begreiflich. Die Entscheidung hängt wohl nicht davon ab, ob man den Ort des Sagenursprungs bestimmen kann oder nicht.

[2] Gerland, Altgriechische Märchen 7. 18. Somadeva, übersetzt von Dr. H. Brockhaus S. 148. Die Rettung durch Anklammern an einen Feigenbaum kommt aber auch sonst in indischer Legende (der Erzählung von der treulosen Frau) vor; s. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XIII (1903) S. 4. Wir brauchen die Erzählung des Somadeva nicht notwendig als Erinnerung an die Odyssee zu fassen.

[3] Saxo Grammaticus, Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte S. 447.

maticus zusammengebracht. König Gormo kommt auf seiner abenteuerlichen Reise an einen Strand, an dem eine große Herde weidet. Sein kundiger Begleiter Thorkill verbietet, mehr Tiere zu töten, als zur Sättigung des Hungers unbedingt erforderlich war; denn andernfalls würden die Schutzgötter der Gegend ihre Wegfahrt hindern. Doch die Schiffer achten die Sorge um ihre Rettung geringer als die Lockung des Magens und töten eine Unmenge Tiere, die sich leicht fangen ließen, weil ihnen der Anblick von Menschen ungewohnt war und keine Furcht bereitete. In der Nacht darauf umfliegen Ungeheuer den Strand und belagern unter gewaltigem Lärm das Schiff. Eines von ihnen, besonders groß und mit einem Knüttel bewaffnet, fordert die Auslieferung je eines Mannes für jedes Schiff zur Strafe für den Angriff auf das ‚geweihte' Vieh. Man fügt sich den Drohungen und kommt so davon. Diese phantastische Erzählung hat mit der des Epos im Grunde nur die beiden Züge gemein, daß ein Angriff auf Tiere gemacht wird, die unter göttlichem Schutz stehen, und dafür eine, jedesmal verschiedene Strafe folgt. Ein wesentlicher Unterschied ist das Wunder, das in der Odyssee die Bestrafung voraus verkündet, dagegen in Gormos Abenteuer vollständig fehlt. Es gibt der Legende erst ihren ausgeprägten Charakter. Ob man bei Saxo indirekte Beeinflussung durch die altgriechische Dichtung vermuten darf, ist doch recht zweifelhaft; an einen unmittelbaren Zusammenhang darf überhaupt nicht gedacht werden, weil die Unterschiede zu groß sind. Es ist ein allgemeiner Zug auch der christlichen Legende, daß eine Beschädigung geweihten Besitzes sofort geahndet wird, und es genügt, auf die Helgoländer Sage von den heiligen, unverletzlichen Tieren des Gottes Fosite zu verweisen, um Ursprung und Existenz der Saxo-Erzählung vollkommen zu erklären.[1] Den besonderen

[1] Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder S. 101 Nr. CXVII: ‚Auf Helgoland war zur Zeit des Heidentums ein Heiligtum und Tempel des Gottes Fosite. Heilige Tiere weideten dabei, die niemand berühren durfte, und eine Quelle sprudelte hervor, aus der man nur schweigend schöpfte. Jeder, der die Heiligkeit des Ortes gering achtete und irgend etwas da berührte oder gar verletzte, ward mit einem grausamen Tode bestraft. Als der heilige Wilibrord von den Tieren schlachtete, glaubten die Leute, er müsse augenblicklich entweder in Wahnsinn verfallen oder auch von einem plötzlichen Tode getroffen

Typus der Helioslegende aber veranschaulicht besser als Saxo Herodot. Er berichtet uns,[1] daß der Perser Artayktes sich schwer gegen den Heros Protesilaos vergangen habe. Als er später von den Griechen gefangen saß, ereignete sich folgendes Wunder: Fische, die ein Wächter des Gefangenen in der Pfanne briet, bewegten sich und zappelten, als ob sie frisch aus dem Wasser kämen. Da erkennt der Perser, daß der beleidigte Heros seine rächende Hand gegen ihn erhebt, und bietet eine außerordentliche Geldsumme, um freigelassen zu werden, aber vergebens; er muß sterben. Hier ist die Reihenfolge dieselbe: ein Frevel, darauf ein böses Vorzeichen (das übrigens der Wandersage angehört) und die Strafe des Sünders. Auch die Qualität des Wunders ist gleich. Aus derselben Sphäre stammt eine christliche Legende, die ich hier hinsetze, weil sie bei aller Verschiedenheit doch auch wieder auffallende Beziehungen enthält. Wir lesen in der Lebensbeschreibung des heiligen Simeon Stylites c. 15: Leute kamen zum Gebet aus weiter Entfernung und da begegnete ihnen eine Hirschkuh, die weidete und ein Junges bei sich hatte. Einer der Männer spricht zur Kuh: ich beschwöre dich bei der Macht des heiligen Simeon, bleibe stehen, damit ich dich ergreife. Sofort blieb die Kuh stehen und er packte sie und sie aßen das Fleisch (die Haut aber blieb unversehrt). Sofort wurde ihre Stimme verändert. Sie fingen an, wie vernunftlose Tiere zu blöken, und eilig stürzten sie zur Säule des Heiligen, fielen ihm zu Füßen und baten ihn um Beistand. Dann füllten sie die Hirschhaut mit Stroh und das Fell wurde vielen zur Erkenntnis auf lange Zeit hin ausgestellt, die Männer selbst aber, nachdem sie dauernde Reue empfunden hatten, wurden geheilt und kehrten heim. Die Sünde besteht augenscheinlich in dem Vergreifen an einem unschuldigen Tier, das außerdem noch sein Junges säugt, und in der Hinterlist, mit der dabei die Macht des Heiligen mißbraucht wird, um die Hirschkuh gefügig zu machen. Das *τέρας*, das

werden.... Allein noch viel später glaubten die Seeleute, wenn einer auch nur die geringste Beute von dem Lande nähme, er immer entweder durch Schiffbruch umkommen oder erschlagen werde.' Der germanische Norden hat eben auch den Begriff der *λειμῶνες ἀκήρατοι* gekannt.

[1] 9, 116 ff.

nach der Sünde eintritt, wird gleichzeitig zur Strafe der Frevler; es hat eine merkwürdige Beziehung zur Helioslegende. Jedenfalls ist der Typus solcher Geschichten so klar, daß er unmöglich verkannt werden kann. Daß solche Motive auch ins Märchen dringen, beweist die Erzählung vom singenden Knochen bei Grimm Nr. 28 mit den reichen, von Bolte und Polívka aufgezeichneten Varianten, aber das darf uns nicht hindern, da, wo der Frevel gegen einen bestimmten Gott oder Heiligen geschieht, den Charakter der Erzählung als Legende zu bestimmen.

Auch die Unterweltfahrt, die in den Apologen steht, erlaubt eine eingehendere Definition ihrer Beschaffenheit. Die Fahrten ins Jenseits, die in der griechischen Sage häufig vertreten sind, zu denen wir aber unter anderen auch die Höllenfahrten des Märchens rechnen dürfen, lassen sich doppelt klassifizieren: Der Held der Geschichte steigt in den Hades hinab entweder, um irgend einen Dämon zu bestreiten, oder er dringt als Räuber ein, gleichgültig ob das Ziel seines Begehrens der Höllenhund, oder ein Weib, oder drei goldene Haare des Teufels oder sonst irgend ein Gegenstand ist.[1] Hierhin gehören auch Sagen wie die von Orpheus und Eurydike, und aus einer Travestie des volkstümlichen Gedankens stammt die Konzeption der aristophanischen Frösche, in denen Dionysos auszieht, um Euripides zurück ans Tageslicht zu holen. Anders liegt die Sache bei Odysseus, der in den Hades geht, um bei einem Verstorbenen guten Rat zu erlangen und die Zukunft zu erfahren. Man wird eine ähnliche Szene in der Äneis nicht als originale Gestaltung desselben Gedankens betrachten dürfen, weil Vergil zweifellos die Odyssee kopiert hat. So weiß ich in diesem Falle nur das altassyrische Epos zu vergleichen, nach dessen Legende Nimrod über den Ozean ins Totenreich gefahren ist, um seinen Vorfahren Noah zu befragen. Gerade weil ein Grundgedanke der homerischen Nekyia der griechischen Sage sonst fremd ist, erscheint die Annahme seiner Entlehnung aus dem Orient möglich und berechtigt, wenn auch zu befürchten steht, daß dieses Zugeständnis die Assyriologen bewegen kann,

[1] Das antike Material liegt vor bei Ettich, Acheruntica, Leipziger Studien XIII S. 251 ff.

die ganze Hand zu nehmen, wo man ihnen nur einen Finger reichen will. Die Nekyia ist eine Art von Dublette neben der Kirkeepisode, weil ja auch Kirke dem Odysseus seine zukünftigen Wege weist und leicht noch das hätte geben können, was nun dem Tiresias zu leisten zufällt. Die Kirkedichtung ist aber den übrigen Erzählungen der Apologe nach Stoff und Form wesensverwandt und schon allein darum im Zusammenhang des Epos die echtere und ursprünglichere. Doch kann der Schein auch trügen. Die Möglichkeit besteht, daß die Unterweltfahrt alt ist und einmal anders als durch die Absicht, ein Orakel einzuholen, mit den Odysseus-Abenteuern verknüpft war.

Wir haben nunmehr die Erzählungen des Odysseus am Hofe des Alkinoos in ihrer Gesamtheit überblickt und gesehen, daß darin verhältnismäßig nur wenig Märchenstoff in originaler Form erhalten ist. Wenn wir Motive fanden, die aus dem Märchen stammen oder wenigstens darin vorkommen, so war doch die Umgebung, in der sie auftreten, so real gestaltet, daß der eigentliche Märchencharakter verwischt erscheint, und das ist gewiß mit Absicht geschehen; denn der homerische Dichter gestattet dem Wunder nur einen beschränkten Raum und geht in der Annahme des Möglichen über bestimmte Grenzen nicht hinaus. Er war im Grunde, obwohl er ein Dichter war, von einem weit stärkeren Gefühl für das Tatsächliche geleitet, als manche Verfasser späterer griechischer Reisewerke. Die eigentliche Mirabilienliteratur beginnt nicht bei ihm, sondern bei Hesiod. Auch in den Apologen ist die Sage, und zwar einmal in der Gestalt heiliger Legende, als Quelle neben dem Märchen vertreten; zuweilen sind die Motive, wenn man so sagen darf, neutral, das heißt wir wissen nicht, ob sie aus der Sage oder dem Märchen entlehnt sind, da sie in beiden begegnen. Ohnehin ist zu erwägen, daß feste Grenzen zwischen Sage und Märchen sich schwer ziehen lassen.

II.

Zehn Tage wird Odysseus, an einen Balken des zerschmetterten Schiffes geklammert, von den Wellen des Meeres einhergetragen, bis er nach Ogygia gelangt und bei der Nymphe Kalypso freundliche Aufnahme findet. Auch diese Gestalt, die

wir näher betrachten müssen, stammt nicht aus dem Märchen; die Geschichte, die von ihr und Odysseus erzählt wird, klingt eher novellistisch, wenn nicht gar Mythus dahinter steht. Ob wir den Namen, der zweifellos ein redender ist, als ‚Verhüllerin‘[1] oder ‚die sich Verhüllende‘[2] deuten wollen, macht keinen wesentlichen Unterschied. Der Vergleich Kalypsos, die Odysseus lange Jahre bei sich behält, mit der germanischen Todesgöttin Hel bleibt zum mindesten möglich, ohne mehr als eine geistreiche Hypothese zu bedeuten, für die vorerst noch die Beweise ausstehen. Unter allen Umständen ist von Wichtigkeit, auch den Namen der Kalypsoinsel etwas genauer ins Auge zu fassen. Es ist, wie Wilamowitz mit Recht ausgeführt hat,[3] ursprünglich gar kein Name, sondern nur ein schmückendes Beiwort der Insel, ein Adjektiv, das seinerseits mit dem Namen des mythischen Königs Ogygos, des Helden einer attischen Flutsage, zusammenhängt, mit dem Hellanikos und Philochoros die attische Geschichte beginnen lassen.[4] Auch in der böotischen Ursage spielt ein König Ogygos eine Rolle, und seine Persönlichkeit ist so früh und gut bezeugt, daß ich sie nicht so ohne weiteres als poetische Erfindung einschätzen möchte, wie es Ehrlich tut.[5] Korinna nennt ihn Sohn des Boiotos. Seine Töchter, *Ὠγύγου θύγατρες*, die *Πραξιδίκαι*, wurden im Schwure angerufen und hatten südwestlich des Kopaissees in Haliartos ein Heiligtum. Das Zeugnis des Dionysios *ἐν Κτίσεσιν* (Fr. 3, F. H. G. IV 394) und des Pausanias IX 33, 4, auf die wir uns berufen können, steht in bestem Einklang mit Versen des Epikers Panyassis (Steph. Byz. p. 633, 8 s. v. *Τρεμίλη*)

ἔνθα δ' ἔναιε μέγας Τρεμίλης καὶ ἔγημε θύγατρα
νύμφην Ὠγυγίην, ἣν Πραξιδίκην καλέουσιν.

---

[1] Siehe zuletzt Usener, Sintflutsagen S. 44.

[2] Es muß betont werden, daß beide Auffassungen möglich sind, da die Handlung des Verbalstammes kein bestimmtes Objekt hat und daher reflexiv genommen werden darf. Fierlinger, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung XXVII S. 479 versteht anscheinend ‚Die Verborgene, Geheimnisvolle‘. Siehe unten S. 50.

[3] Homerische Untersuchungen S. 16 f.

[4] Usener, Sintflutsagen S. 44 f., gibt die Einzelheiten.

[5] Rhein. Mus. 63 (1908) S. 637.

Meineke, der *θύγατρα* kühn in *γυναῖκα* ändern wollte, und Ehrlich, der *νύμφην Ὠγυγίην* verbindet und die Lesung *θύγατρα* jedenfalls verwirft, haben übersehen, daß *θυγάτηρ Ὠγυγίη* nach dem Sprachgebrauch der griechischen Dichter ohne weiteres gleich *θυγάτηρ Ὠγύγου* verstanden werden kann und nach den oben zitierten Angaben des Dionysios und Pausanias auch verstanden werden muß; s. etwa Od. *γ* 190 *Φιλοκτήτην, Ποιάντιον ἀγλαὸν υἱόν*. *η* 324 *Τιτυόν, Γαιήιον υἱόν*. Pindar Pyth. 2, 35 *ὦ Δεινομένειε παῖ*. Eurip. Iphig. Taur. 5 *τῆς Τυνδαρείας θυγατρός*, um nur einige Beispiele anzuführen. Die Einschiebung von *νύμφην* zwischen *θύγατρα* und *Ὠγυγίην* könnte im Bereich der Poesie schon aus allgemeinen Gründen keinen Anstoß erregen, da große Freiheiten der Wortstellung dort häufig sind (siehe z. B. mein Epimetron II zu Sophokles Philoktet und die Anmerkung zu Sophokles Aias Vers 311), in unserem besonderen Falle ist aber eine Schwierigkeit überhaupt nicht anzuerkennen, weil *νύμφην* selbst attributiv gefaßt werden darf.[1] Damit fallen Ehrlichs Konstruktionen unter den Tisch; die *Πραξιδίκαι* bleiben Töchter des Ogygos und ihre Gleichstellung mit den Erinyen schwebt vollkommen in der Luft. Auch die Dreizahl der Mädchen, die in alten Traditionen doch allenthalben typisch ist, kann da nichts beweisen, noch weniger der Name *Θελξίνοια*, wie eine Ogygostochter nach Pausanias hieß; denn er könnte ebensogut von der Schönheit seiner Trägerin abgeleitet sein, die die Männer bezauberte, wie Eros überhaupt es tut. Dagegen stehen die Namen der beiden anderen Töchter *Αὖλις* und *Ἀλαλκομενία* in klarem Zusammenhang mit böotischen Städtenamen und lehren ihrerseits, wie fest diese Persönlichkeiten in der böotischen Stammessage verankert gewesen sein müssen. Endlich, wenn die *Πραξιδίκαι* einen Kult besessen haben, so muß auch ihr Vater *Ὤγυγος* göttlicher Herkunft sein; das ist es, was sich noch mit Bestimmtheit behaupten läßt, während andererseits die Verbindung des böotischen Ogygos mit der Flutsage auf Verwechslung mit seinem attischen Homonymen

---

[1] *θυγάτηρ νύμφη* ist also ‚jugendliche Tochter'. Siehe Sitzungsberichte der Wiener kaiserl. Akad. d. Wissensch. 1912, Band 170, Abhandl. 9 S. 20. *βατράχων κύκνων* Ar. Ran. 207. *ὁ λῆρος Ἰσοκράτης* Lucian rhet. mag. 19 (17). *γέροντα κνώδαλον* Hymn. in Merc. 187. *ἀλώπηξ θηρίον* Apollodor bibl. II 57. *ὁ ἁλιεὺς βάτραχος* Arist. de animal. 620 b 11.

zu beruhen scheint.[1] Es fragt sich nun, ob und wie wir Ὤγυγος und ὠγύγιος deuten können. Wenn in der Odyssee ὠγύγιος als Beiname einer Insel, in der Theogonie als Beiname eines Flusses erscheint und der attische Ogygos in der Sintflut eine Rolle spielt, so liegt nahe, einen Zusammenhang mit dem Begriff ‚Wasser' zu vermuten. Freilich haben von drei mythischen Königen mit dem Namen Ogygos, die wir kennen, zwei mit dem Wasser nichts zu schaffen. Schon Buttmann nämlich hatte Ὤγυγος und ὠγύγιος in sprachliche Verbindung mit Ὠγήν· Ὠκεανός (Hesych und Herodian), ὠγένιον· παλαιόν (Hesych) und Ὠγενίδαι· Ὠκεανίδαι (Lexikogr.) gebracht. Aber auch wenn man in Ὠγήν· Ὠκεανός den Begriff ‚Wasser' sieht, so bleibt die Glosse ὠγένιον· παλαιόν vollkommen dunkel. Ist andererseits die Zusammenstellung von Ὤγυγος mit Ὠγήν, ὠγένιον, Ὠγενίδαι zulässig, so wird man mit Hartung[2] auch noch die Hesychglosse ὠγή· φάλαγγος τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄκρον heranziehen dürfen. Die Bedeutung ‚äußerst, oberst', für die Wurzel ωγ angesetzt, führt in allen Fällen zu einer befriedigenden Begriffserklärung. Erstens: zwei Könige namens Ὤγυγος stehen im Anfang von Genealogien; der Sinn ἔσχατος ist dadurch gegeben. Aber wir kennen noch einen dritten Ogygos, mit dem das mythische Königsgeschlecht von Achaia, das seinen Ursprung auf Orestes zurückführte, sein Ende nahm;[3] auch da ist die Bedeutung ἔσχατος am Platze. Die νῆσος ὠγυγίη der Kalypso fügt sich ohne weiteres; wenn aber Hesiod dem Wasser der Styx dieses Attribut gibt, so erklärt man dies am besten wohl mit dem Dichter selbst, der an anderer Stelle (Theog. 776) sagt: δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο πρεσβυτάτη; denn das πρεσβύτατον ist zugleich ἔσχατον. Man versteht so, wie ὠγένιον mit παλαιόν glossiert wird und Parthenios (Fr. VII) von ὠγενίης Στυγὸς ὕδωρ redet, darf übrigens nicht übersehen, daß auch ein Berg nach Hesych ὠγένιον hieß; dazu stimmt ὠγὴ τὸ ἄκρον τῆς φάλαγγος. ὠγή als Dorfname, von Hesych verzeichnet, dürfte Appellativ sein; man kann die deutschen (fränki-

[1] Ehrlich a. a. O. S. 637.

[2] Religion und Mythologie der Griechen II 53, 50. Neben Ὠγήν ist auch Ὠγηνός und Ὤγενος in Anlehnung an ὠκεανός gebildet worden, siehe Ehrlich a. a. O. S. 639.

[3] Strabo 384 C. Polybius 2, 41; 4, 1.

schen) Bildungen auf ,-scheid' vergleichen. Wenn ὠγύγιος als Beiwort für Theben und thebanische Örtlichkeiten sowie für Athen fungiert,[1] so mögen die Könige mit Namen Ogygos dazu Anlaß gegeben haben, obwohl die Bedeutung ,uralt' nicht ausgeschlossen wird. Auch das Land Αἴγυπτος dürfte als πρεσβύτατον das Attribut ὠγύγιος tragen (ebenso die Erde (?) I. G. XII 1, 145, 4), dagegen sind es die Λύκιοι wohl als Abkömmlinge einer Ogygostochter. Okeanos kann ὠγήν heißen, entweder weil er am äußersten Rande der Erdscheibe fließt, oder weil er der Urvater aller Gewässer ist. Man wird sich hoffentlich dem Vorteil, den eine einheitliche Begriffsentwicklung gewährt, nicht verschließen wollen, andererseits ist freilich zu betonen, daß eine befriedigende Deutung des zweiten Bestandteils in Ὠγ-υγ-ος bisher nicht gegeben worden ist und somit eine Schwierigkeit noch erst gelöst werden muß. Falls es erlaubt ist, sich über sie hinwegzusetzen, dürfen wir als Inhalt der Kalypsoepisode betrachten: Odysseus wird lange Jahre von der ,Verhüllerin' oder ,Verhüllten' auf der ,äußersten' Insel im Weltmeer zurückgehalten. Ob diese Worte eine bestimmte Deutung zulassen, wird sich erst späterer Betrachtung erschließen.

Der Aufenthalt des Helden bei Kalypso ist ein erster Abschluß seiner Abenteuer: dort verweilt er viele Jahre, bis sich Zeus seiner erbarmt und Hermes mit dem Auftrag entsendet, ihn zu entlassen. Es folgt der Floßbau und der Abschied von Ogygia, der von Poseidon geschickte Sturm, die Rettung durch den Schleier der Meergöttin, die Aufnahme durch Nausikaa und die Einkehr bei Alkinoos; dann die Heimreise und die Ereignisse auf Ithaka, im ganzen eine komplizierte, reich ausgestaltete Handlung. Aus dem Gefüge der Ereignisse wären zunächst einzelne Motive auszusondern und auf ihre Herkunft zu prüfen. Wieder stoßen wir auf Dinge, die an das Märchen erinnern und vielleicht aus dem Märchen stammen. In erster Linie gehört hierhin die Reise, die Odysseus von Scheria in die Heimat macht. Auch der Apostel Andreas ist, wie seine apokryphen Akten erzählen, schlafend in einem Schiffe mit wunderbarer Schnelligkeit über das Meer gesetzt worden, schlafend wird er ans Gestade getragen, und als er erwacht,

[1] Siehe die Belege bei Ehrlich a. a. O. S. 637 in den Anmerkungen.

sind die Schiffer verschwunden, doch erkennt er seinen Bestimmungsort.[1] Nordische Fabulistik weiß Ähnliches von einer Fahrt des Helden Sceáf zu berichten,[2] und auch ins moderne Märchen ist der Zug gedrungen, wie sich aus der Anführung bei Köhler, Kleine Schriften I 309, ergibt. Ob ein altes, mythisches Bild überall dahinter steht, weiß ich nicht sicher zu sagen. Wir kennen die schöne griechische Sage, nach der Helios, wenn er den Tageslauf vollendet hat, in der Nacht schlummernd über das Meer in das Land der Äthiopen zurückgeschafft wird, von wo er die Tagfahrt neu beginnt, und die Art, wie Mimnermos den Vorgang schildert, mahnt lebendig an die Reise des Odysseus (Athen. 470 b):

τὸν μὲν γὰρ διὰ κῦμα φέρει πολυήρατος εὐνή,
ποικίλη, Ἡφαίστου χερσὶν ἐληλαμένη
χρυσοῦ τιμήεντος, ὑπόπτερος, ἄκρον ἐφ' ὕδωρ
εὕδονθ' ἁρπαλέως χῶρου ἀφ' Ἑσπερίδων
γαῖαν ἐς Αἰθιόπων, ἵνα δὴ θοὸν ἅρμα καὶ ἵπποι
ἑστᾶσ', ὄφρ' Ἠὼς ἠριγένεια μόλῃ,
ἔνθ' ἐπέβη ἑτέρων ὀχέων Ὑπερίονος υἱός.

Das Land der Hesperiden, aus dem Helios heimkehrt, hat ja in seiner strahlenden Schönheit manche Ähnlichkeit mit der Phaiakeninsel, und so wäre es niemand zu verdenken, wenn er um solcher Beziehungen willen in Odysseus selbst einen Sonnengott[3] erkennen wollte, von dessen Mythus ein Nachhall im Epos verblieben ist. Die Frage, ob wanderndes Märchenmotiv oder mythologische Reminiszenz, ist aber von so großer Wichtigkeit und prinzipieller Bedeutung, daß wir notwendig darauf eingehen müssen. Wir können gleich einen Schritt weiter tun, indem wir Penelope mit hereinbeziehen. Man hat sie wegen der eigenartigen Webekünste, die sie treibt, zur Mondgöttin gemacht, also in dem tagsüber gewebten und in der Nacht wieder aufgetrennten Gewand das mythische Bild

[1] Vgl. S. Reinach, Annales du musée Guimet, Band XV, Conférence du 17 Janvier 1904, S. 10 ff. — Cultes, mythes et religions I 401.

[2] S. Simrock, Mythologie[3] S. 285 f.

[3] Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 112. O. Seeck, Die Quellen der Odyssee S. 270. Roscher, Selene und Verwandtes S. 140 ff. Van Leeuwen, Mnemosyne XXXIX S. 16 und 22. Andere Deutungen bei Crooke, Folklore 9, 122.

eines physikalischen Vorgangs, nämlich das vom Wachsen und Vergehen der Mondscheibe zu erkennen geglaubt. Nun ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das gleiche Motiv, das sich an Penelope knüpft, auf Sizilien und Malta in der Legende der heiligen Agathe begegnet;[1] wir hätten somit zur Fahrt des Odysseus, die in den Andreasakten wiederkehrt, eine merkwürdige Dublette. Eisler, der den Nachweis führte, hat die Unabhängigkeit der sizilischen Überlieferung von der Odyssee wahrscheinlich zu machen versucht und daraufhin weitgehende Schlüsse für den Mythus, an den er glaubt, gezogen.[2] Aber die Dinge liegen nicht so einfach. Gewiß ist es nicht wahrscheinlich, daß die sizilischen Erzähler aus der Odyssee schöpften, noch viel weniger ist glaublich, daß der Verfasser der Andreasakten die Heimfahrt des Odysseus vor Augen hatte. Aber wir kennen die Kanäle, durch die seit dem Altertum volkstümliche Erzählung floß und allerlei uraltes motivisches Gut verbreitete, doch eigentlich sehr mangelhaft; nur das eine sehen wir mit Gewißheit, daß hinter den christlichen Legenden eine reiche Überlieferung an echten Märchen- und Sagenstoffen gestanden haben muß. Und es ist durchaus nicht ausgemacht, ob nicht das Penelopemotiv ein einfaches Spielmotiv der Sage gewesen ist, das wir zufällig nur aus zwei Quellen kennen, dem aber eine tiefere Bedeutung überhaupt nicht innewohnt. Seiner Struktur nach besitzt es allerlei Verwandte. Nach einer

---

[1] Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt I S. 132 ff.

[2] Das Bild der Veden von dem Gewande, das die Nacht webt und die Sonne tags wieder auftrennt, ist von hoher poetischer Schönheit, doch läßt sich daraus nichts für das Verständnis von Penelopes Wesen gewinnen, da sie nicht Nacht- und Tagesgottheit zugleich sein kann. Und gesetzt, die Erzählung vom Weben der Penelope habe denselben Ursprung wie jenes Bild, so ist doch nicht gleichgültig, daß Penelope nach Homer am Tage webte und nachts das Tuch wieder auftrennte; denn diese Umkehrung der Tatsachen (wenn es sich wirklich darum handeln sollte, was ich nicht ohne weiteres zugebe) lehrt sicherlich, daß derjenige, der sie vornahm, keine Ahnung mehr von der zugrunde liegenden mythischen Vorstellung hatte. Auch dann hätte das homerische Motiv nur mehr poetische Bedeutung. Niemand dürfte bestreiten wollen, daß hinter gewissen Zügen der Dichtung mythologische Anschauungen stehen, aber sobald diese Anschauung verblaßt ist, wird das Motiv frei und ist danach einzuschätzen.

Bamberger Sage[1] bauten zwei Baumeister den Dom, von denen der eine einen Pakt mit dem Teufel schloß, so daß jede Nacht zwei Kröten kamen und zerstörten, was der Rivale während des Tages vollendet hatte. In einem südslawischen Märchen vereinbart der Teufel mit seinem Knecht, der Dienst solle so lange dauern, als ein paar gelieferte Schuhe halten; die Stiefel sind aus Eisen, und was der Diener bei Tag verschleißt, schmiedet der Teufel nachts wieder an. Diese Geschichten stehen äußerlich von der Penelopeerzählung weit ab und sind ihr innerlich doch nahe verwandt, weil aus derselben Idee hervorgegangen. Obwohl der Teufel in ihnen eine Rolle spielt, wird man keinen Mythus darin erkennen.[2] Sie sehen aus wie echte, phantastische Erfindungen, bei denen es darauf ankommt, ein für die Handlung retardierendes Moment zu schaffen. Es muß ja doch auch irgendwie deutlich gemacht werden, wie es Penelope möglich war, dem Drängen der Freier so lange zu widerstehen, und von diesem Gesichtspunkte aus ist der Zug, daß sie erst das Leichentuch des Laertes vollenden will und das Gewebte heimlich immer wieder auftrennt, rein novellistisch.[3] Folgen wir dem Epos, so ergibt sich, daß sie eines Tages das Weben aufgab, das allein durch ihre Situation den Freiern gegenüber begründet war. Als Odysseus heimkehrte,

---

[1] Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XI (1901) S. 39.

[2] Kraus, Südslawische Märchen I 178 f. Nr. 37.

[3] Crooke (Folklore 9, 119) vermutet, der originale Kern der Freiergeschichte sei eine ‚Stammesversammlung' (a tribal council), um über die Hand der Witwe Penelope zu bestimmen. Dementsprechend habe sie nicht das Leichentuch des Laertes, sondern ursprünglich ihr Hochzeitskleid gewebt (S. 124 f.). So wertvoll an sich das Material ist, das Crooke bei seiner Analyse der Sage vorlegt, so ist es doch ein großer Fehler, daß die Worte Homers eine Umdeutung erfahren müssen. Mir scheint, wenn wir einen anderen Sinn suchen, so ist auch der Phantasie der freieste Spielraum gegeben. Diejenige Auslegung, die den Worten des Dichters getreulich folgt, hat den größten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit für sich, und wenn wir erst Parallelen bringen, sind wir gezwungen, uns aufs strengste an den Wortlaut zu halten. Als interessant betrachte ich Crookes Hinweis auf den Erzählungszyklus of the Unwilling Bride (S. 121), dessen Vergleich aber, so weit ich sehe, ein völlig negatives Ergebnis hat. Aufschub der Ehe kommt vor, but here we have no evasion trick, wie bei Penelope (Crooke S. 121 unten).

ist es längst schon geschehen, und insofern ist die Behauptung zutreffend, daß das Motiv für die Handlung unserer heutigen Odyssee keine Bedeutung hat, aber es ist darum doch nicht notwendig mythologisch. Wäre Penelope Mondgöttin, so müßte sie ewig weben. Andererseits besteht die Möglichkeit, daß eine Novelle, nach der eine treue Gattin sich ihrer Freier in der gegebenen Weise erwehrte, entweder in älterer Tradition oder von dem epischen Dichter auf Penelope übertragen worden ist; hat der Zug dabei keinen Einfluß auf die Handlung des Epos gewonnen, so besitzt er doch immerhin Wert für die Charakteristik einer Hauptfigur, und damit ist auch eine Erzählung von episodischer Art genügend gerechtfertigt. Die Frage ist jedenfalls zunächst stets dahin zu stellen, was ein Motiv innerhalb der Dichtung will, und wenn sich zeigt, daß es im Rahmen des Gesamtwerkes einen Zweck erfüllt, so dürfte es damit in der Regel auch genügend erklärt sein und nicht nach weiterer Deutung verlangen. Die Sache läge vielleicht anders, wenn wir beweisen könnten, daß das betreffende Motiv mit der Persönlichkeit innig und individuell zusammenhängt und ihr Wesen tatsächlich mitbestimmt: das Weben das Wesen der Penelope, die wunderbare Reise das Wesen des Odysseus. Dann könnten wir aus der Handlung der Person mit größerer Zuversicht einen Schluß auf ihren ursprünglichen, nunmehr verborgenen Charakter ziehen. Wo dergleichen nicht möglich oder nicht wahrscheinlich ist, tun wir wohl am besten, das Motiv zunächst rein als solches zu nehmen und seine Qualität nach seiner Stellung innerhalb des Kunstwerkes und nach dem Vergleich mit Verwandtem zu beurteilen. Dann werden wir die merkwürdige Heimreise des Odysseus einfach phantastisch nennen, weil ähnliches frei in Sage, Märchen[1] und Legende wiederkehrt und weil die Dichtung da, wo sie von der Heimfahrt berichtet, auch sonst mit den Farben des Wunders malt. Ganz im Stil phantasievollen Volksglaubens ist ja noch die Schilderung der Nymphengrotte[2] gehalten, in der Odysseus nach seiner Landung gebettet wird, und daß sich das Schiff der Phaiaken in einen

[1] Siehe auch Adele Rittershaus, Neuisländische Märchen S. 206.

[2] Siehe die Nachweise von Sartori in der Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde XI (1914) S. 90 f. Verwandt ist auch die Höhlenschilderung im Hermeshymnus.

Fels verwandelt, ist gleichfalls ein Mirakel und paßt zum ganzen Ton. Dem epischen Sänger wird eine ätiologische Schiffersage bekannt gewesen sein, die ein Riff im Meere wegen seiner Form als Versteinerung eines Schiffes deutete; solche Sagen sind noch heute auf Korfu und Färöer,[1] vielleicht auch sonstwo lebendig. Vor allem wichtig und wohl ausschlaggebend ist, daß die wunderbare Reise mit zum Stil der Heimkehrnovellen gehört, die, wie wir sehen werden, Quelle der epischen Dichtung gewesen sind (siehe unten S. 47 ff.); ich verweise vorläufig nur auf eine Legende von Wroxhall Abbey, die ich in Folklore XIX (1908) S. 458 aufgezeichnet finde und die den Typus in aller Kürze darstellt: A legend, recorded in the fifteenth century in the Chartulary of the convent, told that Hugh de Hatton, having been taken captive in the Crusades, prayed to St. Leonard, and was then miraculously transported back to Warwickshire, where his wife failed to recognise him, till he produced the half of the ring he had broken with her ere his departure (siehe hierzu unten S. 48), when the two halves were found to fit and were miraculously welded together. Sogar das Schlafmotiv hat sich in den Heimkehrnovellen erhalten, halb vergessen in der Sage von Heinrich dem Löwen (siehe unten S. 48), dagegen vollkommen treu in einer Erzählung aus der Normandie von einem Herrn von Baqueville oder in einer bayrischen Sage von einem Bauern aus Ochsenfurt (siehe Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen S. 392. 394). So gewiß hier kein Zufall waltet, so gewiß stoßen wir wieder einmal auf uralte Zusammenhänge. Danach müssen wir vermuten, daß die wunderbare Heimfahrt des Odysseus in fester Verbindung mit seinem Auftreten in Ithaka steht; wenn wir deuten wollen, hätten wir den ganzen Komplex von Motiven zu deuten. Ein Zug, halb sagenhaft, halb novellistisch, liegt auch der Bogenprobe zugrunde. Wie Odysseus mit den Freiern einen Wettkampf um der Penelope willen eingeht, so streitet Herakles als Bogenschütze um Iole mit Eurytos und seinen Söhnen. Man könnte geradezu an Abhängigkeit der beiden Dichtungen denken,[2] wenn nicht das Motiv in der

[1] Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II (1892) S. 23 Nr. XXIV.
[2] Gercke hat dies getan, Ilbergs Jahrbücher 1905, S. 408 ff.

Heraklessage noch einmal wiederkehrte. Wie Herodot[1] berichtet, leiten die Skythen ihren Ursprung von der Verbindung des Herakles mit einem wunderbaren Frauenwesen ab, das dem Helden drei Söhne gebar. Beim Abschied ließ er einen Bogen zurück und bestimmte, wer von den Dreien als Mann den Bogen zu spannen verstehe, der solle im Lande bleiben und das Königsgeschlecht begründen. Die beiden Älteren versagten und mußten auswandern, aber der Jüngste spannte den Bogen und behauptete das Land. Hier haben wir Märchenton, aber auch die Historie hat sich des Motivs bemächtigt. Wieder ist Herodot (III 21) unser Zeuge. Ein namenloser Äthiopenkönig gibt den Gesandten des Kambyses einen Bogen auf den Weg und fügt die Worte hinzu: Wenn die Perser imstande seien, Bogen von solcher Größe mit Leichtigkeit zu spannen, dürften sie es wagen, gegen die Äthiopen zu Felde zu ziehen, vorher aber sollten sie Gott danken, daß die Äthiopen keine Eroberungsgelüste hegten. Es handelt sich in letzter Linie wohl um eine ganz natürliche Form der Kraftprobe, die den Wert des Mannes und seinen Anspruch auf Beute oder auch auf die Frau entschied. In diesem Sinne versteht sich auch die Erzählung von Timanthes, der, um seine Stärke zu messen, täglich einen gewaltigen Bogen spannte und sich selbst verbrannte, als die Kraft versagte (Pausanias 6, 8, 4). Jedenfalls brauchen wir nicht zu den Indern zu gehen, um Parallelen zum Wettkampf der Odyssee zu finden.[2] Übrigens kehrt auch die Rettung eines Schiffbrüchigen durch eine Meergöttin in indischer Erzählung wieder,[3] doch fehlt in ihr das *κρήδεμνον*, und sie kann sehr wohl von der Odyssee unabhängig sein. Was für eine Bewandtnis es mit dem Schleier Leukotheas hat, scheint bisher nicht aufgeklärt. Seine Kombination mit dem Schleier der Aphrodite ist sehr kühn,[4] und wenn nach samothrakischem Ritual den Mysten als Unterpfand der göttlichen

[1] IV 9 ff.

[2] Siehe den Nachweis von Weber in Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1870 S. 16 f. Über das Vorkommen des Bogenwettkampfes in 1001 Nacht und im isländischen Märchen Ad. Rittershaus, Neuisl. Märchen S. 187.

[3] Weber a. a. O. S. 17.

[4] Von Gruppe, Griechische Mythologie 1349 versucht.

Gnade eine purpurfarbene Binde gereicht wurde (Gruppe, Griechische Mythologie S. 229), so erklärt sich diese Binde leicht aus Bräuchen, wie sie Samter ‚Familienfeste' S. 40 ff. behandelt hat, und bezeichnet den ‚Gottgeweihten'. Der Grund bleibt uns dunkel, wenn man das Kopftuch der Meergöttin, das dem Odysseus Rettung gewährte, mit ihr in Zusammenhang gebracht hat (schol. Apoll. Rhod. I 917). Lieber möchte ich auf eine isländische Erzählung (Rittershaus, Neuisländische Volksmärchen S. 318) hinweisen; sie berichtet von einer schönen Frau namens Snotra, die eigentlich eine Elbin war. Als sie eines Tages ihr Gehöft verläßt, folgt ihr der Gutsverwalter. ‚Sie geht zum Seestrande und nimmt ein lichtfarbenes Tuch, das sie sich über den Kopf zieht. Dem Verwalter, den sie bemerkt, reicht sie schweigend ein gleiches Tuch. Dann stürzt sie sich ins Wasser, und der Verwalter folgt kühn ihrem Beispiel. Sie gelangen in ein schönes Land, das sie durchwandern, bis sie zu einer prächtigen Burg kommen. Snotra weist ihrem Gefährten durch Zeichen seinen Aufenthalt in einem Nebengebäude an, von wo er durch ein Fenster beobachten kann, daß ein König mit seinem Hofstaat in einem Prunksaal versammelt ist, und daß Snotra, königlich geschmückt, neben ihm den Hochsitz einnimmt. Im Saale herrscht Abend für Abend Lust und Fröhlichkeit, Tanz und Musik.' Ich habe einen größeren Abschnitt aus der Erzählung ausgehoben, weil er klingt wie eine ins Bürgerliche übersetzte Phaiakis und uns somit den Übergang zum Folgenden bereiten mag. Auch zwischen dem Kopftuch Snotras und Leukotheas und seiner Anwendung besteht auffallende Ähnlichkeit, die natürlich nur hypothetisch gedeutet werden kann.

III.

Das Urbild der Phaiakis scheint in einem ägyptischen Märchen zu reflektieren, dessen Aufzeichnung um das Jahr 2000 v. Chr. datiert wird. Teils wegen seiner Originalität, teils auch wegen seiner Wichtigkeit mag es (nach einer Übersetzung Wiedemanns)[1] vollständig vorgelegt werden; nur die umständ-

[1] Altägyptische Sagen und Märchen. Deutsch von A. Wiedemann, Leipzig 1906, S. 25 ff. Kral, Verhandlungen des Orientalistenkongresses in

liche Einleitung und den Schluß lassen wir weg: ‚Ich war nach den Bergwerken Pharaos ausgezogen (erzählt der Schiffbrüchige), war in See gestochen in einem hundertfünfzig Ellen langen und vierzig Ellen breiten Schiff, das mit hundertfünfzig der besten Soldaten Ägyptens bemannt war. Die hatten den Himmel gesehen und hatten die Erde gesehen und ihr Mut übertraf die Kühnheit der Löwen. Sie hatten erklärt, der Sturm werde nicht kommen und kein Schrecknis werde eintreten. Aber als wir auf dem Meere waren, da kam der Sturm, und als wir uns dem Lande näherten, erhob sich der Wind und hob die Wellen bis zu einer Höhe von acht Ellen. Ich riß ein Stück Holz los, aber das Schiff und alle seine Bemannung gingen zugrunde, kein einziger von ihnen blieb übrig. Dank einer Strömung des Meeres kam ich an eine Insel. Dort brachte ich drei Tage einsam zu, nur mein eignes Herz leistete mir Gesellschaft. Ich schlief in einer Art Laube im Gestrüpp, wo mich das Dunkel umfing. Dann setzte ich meine Beine in Bewegung, um etwas ausfindig zu machen, das ich in meinen Mund stecken konnte. Ich fand Feigen und Trauben, allerhand vorzüglichen Schnittlauch, verschiedene Früchte und allerhand Melonen, Fische und Geflügel. Kurz, es gab nichts, was nicht auf der Insel gewesen wäre. Ich sättigte mich und legte einen Teil von dem Überflusse, mit dem meine Hände beladen waren, auf die Erde. Dann grub ich ein Loch, machte Feuer an und richtete einen Scheiterhaufen für ein Brandopfer für die Götter her. Da vernahm ich ein donnerndes Getöse und dachte, es sei eine Woge des Meeres. Die Bäume zitterten und die Erde erbebte. Da entblößte ich mein Angesicht und bemerkte eine Schlange, die herankam. Sie war dreißig Ellen lang, ihre Glieder waren mit Gold eingelegt und sie hatte die Farbe des echten Lapislazuli. Sie machte vor mir Halt und öffnete den Mund und sprach zu mir, der ich vor ihr auf dem Bauche lag: „Wer brachte dich, wer brachte dich, du Kleiner, wer brachte dich? Zögerst du, mir zu sagen, wer dich nach dieser Insel brachte, dann werde ich dir klarmachen, was du bist. Kannst du mir nicht etwas berichten, was ich bisher noch nicht

Hamburg S. 345—347. Golenischeff, Verhandlungen des Orientalistenkongresses in Berlin 1881, Afrik. Sektion S. 100—122.

hörte und was ich bisher noch nicht wußte, dann sollst du durch eine Flamme so zugerichtet werden, daß dich niemand mehr sehen kann.“ Dann nahm mich die Schlange in ihren Mund, brachte mich an ihren Ruheplatz und legte mich dorthin, ohne mich zu verletzen. Ich war heil und gesund und nichts war mir geraubt worden. Dann öffnete sie ihren Mund und sprach zu mir, der ich vor ihr auf dem Bauche lag: „Wer brachte dich, wer brachte dich, du Kleiner, wer brachte dich zu dieser Insel, die im Meere liegt und deren Ufer durch Wogen gebildet werden?“ Da erwiderte ich der Schlange, indem ich meine Arme tief vor ihr herabhängen ließ, und sprach zu ihr: „Ich zog auf Befehl Pharaos nach den Bergwerken aus in einem hundertfünfzig Ellen langen und vierzig Ellen breiten Schiffe, das mit hundertfünfzig Matrosen bemannt war, die man aus den besten Leuten in Ägypten ausgewählt hatte. Die hatten den Himmel gesehen und hatten die Erde gesehen und ihr Mut übertraf die Kühnheit der Löwen. Sie erklärten, der Sturm werde nicht kommen und kein Schrecknis werde eintreten. Übertraf ein jeder immer noch seinen Genossen an Herzhaftigkeit und Kraft seines Armes, kein Feiger war unter ihnen. Als wir auf dem Meere waren, da kam der Sturm und als wir uns dem Lande näherten, da erhob sich der Wind und hob die Wellen bis zu einer Höhe von acht Ellen. Ich riß ein Stück Holz los, aber das Schiff und alle Bemannung gingen zugrunde, kein Einziger blieb übrig während der letzten drei Tage. Nun bin ich bei dir, denn ich wurde von einer Meereswoge nach dieser Insel gebracht.“ Da sprach die Schlange zu mir: „Fürchte dich nicht, fürchte dich nicht, du Kleiner, mache kein betrübtes Gesicht! Wenn du zu mir gelangt bist, so ist es geschehen, weil Gott dich am Leben ließ. Er brachte dich zu dieser Geisterinsel. Es gibt nichts, was nicht auf dieser Insel wäre, sie ist angefüllt mit allen schönen Dingen. Siehe, du wirst einen Monat nach dem andern hier verbringen, bis du vier Monate auf dieser Insel verbracht haben wirst. Dann wird ein mit Matrosen bemanntes Schiff aus deinem Vaterlande kommen, und du wirst mit ihnen in dein Vaterland ziehen können und wirst einst in deiner Vaterstadt sterben. Eine Freude ist es für den, der traurige Dinge durchgemacht hat, wenn er imstande ist, seine Schicksale zu erzählen. Zu

diesem Zweck will ich dir mitteilen, was auf dieser Insel geschieht. Ich lebe hier mit meinen Brüdern und umgeben von meinen Kindern. Im ganzen sind wir fünfundsiebzig Schlangen. Dabei gedenke ich nicht eines jungen Mädchens, das mir auf zauberhafte Weise gebracht wurde. Siehe! Ein Stern fiel herab, und da kamen die Leute, die in dem Feuer waren, aus ihm heraus und das Mädchen war da. Ich war nicht bei den Feuerleuten, ich war nicht unter ihnen, denn siehe, dann wäre ich durch die Leute umgekommen. Ich fand das Mädchen allein unter den Leichen.[1] Nun fasse Mut, lasse dein Herz stark sein, denn du wirst deine Kinder umarmen, du wirst deine Frau küssen, du wirst dein Haus wiedersehen und solches Wiedersehen ist schöner als alle anderen Dinge, du wirst deine Heimat erreichen und in ihr, in Mitte deiner Brüder weilen können.“ Da warf ich mich vor der Schlange nieder auf meinen Bauch, ich berührte den Boden vor ihr und sagte: „Das, was ich dir auf deine Anrede zu antworten habe, ist folgendes: „Ich werde dem Pharao von deiner Macht erzählen, ich werde ihm deine Größe auseinandersetzen, ich werde dir Schminke, heiliges Öl, Pomade, Parfüm, Weihrauch von der Art, die man in den Tempeln verwendet und die jeden Gott zu erfreuen vermag, bringen lassen. Dann werde ich alles erzählen, was ich durch deine Güte zu schauen vermochte, und man wird dich in meiner Heimatstadt angesichts der Edlen des ganzen Landes als einen Gott preisen. Ich werde für dich Stiere schlachten und sie im Feuer verbrennen, ich werde für dich Vögel töten, ich werde Schiffe zu dir herbringen lassen, die mit allen Schätzen Ägyptens beladen sind, wie man das für einen Gott tut, der in einem fremden Lande, das die Menschen nicht kennen, weilt und die Menschen liebt.“ Da lachte die Schlange über das, was ich sagte, da sie an das dachte, was sie in ihrem Herzen wußte, und sagte zu mir: „Du bist nicht reich an Myrrhen, denn alles, was du besitzest, ist gewöhnlicher Weihrauch. Ich aber, ich bin der Fürst des Landes Punt, ich habe in meinem eigenen Lande Myrrhen. Nur das heilige Öl, das du mir bringen zu lassen versprachst, das ist

[1] Von ihm ist weiter keine Rede; die Erzählung scheint danach lückenhaft zu sein.

auf dieser Insel nicht häufig. Aber wenn du von hier fortgegangen sein wirst, dann wirst du diese Insel niemals wieder erblicken, denn sie wird sich in Wasserwogen verwandeln.“ Und siehe da, ein Schiff kam, wie die Schlange es vorhergesagt hatte. Da ging ich hin und versteckte mich auf einen hohen Baum und erkannte diejenigen, die in dem Schiff waren. Nun ging ich hin, um ihr dies mitzuteilen, aber ich fand, daß sie es bereits wußte, denn sie sagte mir: „Heil, Heil, mein Kleiner, wohlauf nach Hause! Du wirst deine Kinder wiedersehen. Möge dein Name in schönem Ansehen stehen in deiner Heimatstadt; das ist es, was ich dir wünsche.“ Da warf ich mich vor ihr nieder auf den Boden und streckte meine Arme vor ihr aus, sie aber gab mir Geschenke: Myrrhen, heiliges Öl, Pomade, Parfüm, edles Holz, Schminke, Tierschwänze, sehr vielen Weihrauch, Elefantenzähne, Windhunde, Hundskopfaffen, Meerkatzen, allerhand schöne Schätze. Das alles lud ich auf das Schiff, dann warf ich mich auf den Bauch, um die Schlange anzubeten. Da sprach sie zu mir: „Wohlan! In zwei Monaten wirst du dich deiner Heimat nahen, du wirst deine Kinder umarmen und später wirst du frisch in deinem Grabe weilen.“ Dann ging ich ans Ufer hinab zu dem Schiffe. Ich rief die Soldaten, die auf dem Schiffe waren, und pries am Ufer stehend den Herrn dieser Insel und mit ihm diejenigen Wesen, die auf der Insel wohnten, und alles, was zu ihnen gehörte. Dann fuhren wir nilabwärts zu dem Wohnsitze Pharaos; im zweiten Monat gelangten wir zum Wohnsitz Pharaos entsprechend allen Worten, die die Schlange gesprochen hatte. Ich ging hinein zu Pharao und überreichte ihm die genannten Gaben, die ich von der Insel mitgebracht hatte. Er lobte mich angesichts der Edlen des Landes, er machte mich zu seinem Diener und ich hatte Zugang zu den Vornehmsten seiner Umgebung.‘

Dieses Märchen unterscheidet sich von der Odyssee durch seine Einkleidung, durch abweichende Lokalfarben und durch eine ganze Reihe von Einzelzügen, es hat aber auch, wie Golenischeff mit Recht betonte, merkwürdige Übereinstimmungen aufzuweisen. Ich rechne dazu die Seereise, die weit übers Meer führt, Sturm und Schiffbruch. Die Rettung bringt den Irrfahrer auf eine Insel voll von Herrlichkeiten, gelandet

birgt er sich in Laubwerk, und wie Odysseus durch ein Mädchen zur Stadt gewiesen wird, so fehlt auch im ägyptischen Märchen der Wegweiser nicht: es ist der Fürst der Insel in Schlangengestalt. Der Schiffbrüchige berichtet über seine Reise, wie auch Odysseus im Kreise der Phaiaken seine Schicksale schildert. Er wird reich beschenkt und zu Schiff in die Heimat entlassen. Das alles sind sehr wesentliche Züge, die auch den Charakter der Phaiakis bestimmen. Nun wäre es gewiß voreilig und zum mindesten sehr kühn, die Phaiakenepisode in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem altägyptischen Märchen zu rücken, aber das Märchen ist wichtig, um zu zeigen, wie alt ein bestimmter und verbreiteter Typus von Erzählungen ist, deren Thema wir als ‚Fahrt zum Wunderland' bestimmen können.[1] Es empfiehlt sich, solch eine allgemeine Bezeichnung zu wählen. Je nachdem nämlich das Motiv von theologischer oder romantischer oder utopistischer Spekulation aufgegriffen und behandelt worden ist, ist jenes wunderbare Land, meist eine Insel, bald zum Aufenthalt der seligen Geister, zum Paradiese geworden, oder es birgt eine reiche Stadt, deren Beherrscher eine schöne Tochter besitzt, die bestimmt ist, die Gattin des fremden Ankömmlings zu werden, oder es ist ein Land ewiger Jugend und beständigen Genusses, oder enthält merkwürdige Schätze oder Dokumente und beherbergt ein Volk von ausnehmend hoher, vorbildlicher Kultur und Gesetzmäßigkeit. Natürlich gibt es Mischformen, und Spuren solcher Mischung trägt sogar die Phaiakendichtung der Odyssee. So sehr ihr romantischer Charakter im Vordergrund steht, so hat man doch, wie mir scheint, mit gutem Grund in der Schilderung der Phaiaken auch Spuren des eschatologischen Mythus gefunden.[2] Den theologischen Typus in verhältnismäßig reiner Gestalt kann uns eine irische Dichtung, die navigatio Brendani veranschaulichen, die im Mittelalter hoch angesehen und auch auf dem Kontinent

---

[1] Heranziehen ließe sich auch das Gilgameschepos, in dem Spuren dieses Erzählungstypus deutlich auftreten; siehe Jensen, Zeitschrift für Assyriologie 16 (1901) S. 128. 413 f. Er ist danach schon sehr früh weit verbreitet gewesen. Um so weniger hat man bei der Odyssee Grund, an eine bestimmte Abhängigkeit zu denken.

[2] Grundlegend Welcker, Kleine Schriften II 1 ff.

verbreitet gewesen ist.[1] Der Mönch Brendan fährt über die See, erlebt eine Menge phantastischer Abenteuer und gelangt zuletzt zu der herrlichen Insel, wo die himmlischen Geister wohnen. Es ist unverkennbar, daß die Grundanlage dieser Dichtung sich nahe mit der eines Meisterwerkes antiker Erzählungskunst berührt, das im übrigen hinsichtlich seines Tones und des Stoffes der einzelnen Episoden himmelweit absteht, ich meine Lucians wahre Geschichten. Den eigentlichen Kern auch dieser Meerfahrt bildet eine Landung auf der Insel der Seligen, der zahlreiche Abenteuer vorangehen und nur wenige auf der Heimreise nachfolgen. Das Werk Lucians ist eine Travestie, die, wenn sie aktuell sein soll, doch voraussetzt, daß es antike Reiseerzählungen gegeben haben muß, die gleiche Erlebnisse in ernstem Ton geschildert haben. Gewiß ist es auch kein Zufall, wenn der Roman des Pseudo-Kallisthenes Alexander den Großen zuletzt ins Paradies gelangen läßt. Im altgriechischen Märchen hat, wie Aristophanes[2] lehrt, eine glückliche Stadt existiert, die am Gestade des Roten Meeres gelegen war; das Motiv der Vögel ist die Wanderung in solch eine Gegend, die das menschliche Elend nicht kennt. Das führt uns hinüber zur Utopie. Im Dienste utopischer Ideen hat Hekataios seine Schilderung der Insel Helixoia geschrieben, auf der das edle und gerechte Volk der Hyperboreer wohnt. Ihm sind andere gefolgt, wie Euhemeros in seiner ἱερὰ ἀναγραφή oder Jambulos, von dessen Fahrt zur Insel Panchaia Diodor einen Auszug bewahrt hat. Ich will hier nicht Dinge wiederholen, über die sich jedermann leicht orientieren kann, wenn er Rohdes Buch über den griechischen Roman zur Hand nimmt. Der dritte Typus, den wir den romantischen nannten, ist mit Rücksicht auf die Odyssee der wichtigste. Er wird in der Antike durch eine Episode der lateinischen Historia Apollonii, regis Tyri repräsentiert und hat sich im modernen Märchen sehr schön erhalten, am schönsten vielleicht im indischen Mär-

---

[1] Siehe H. Calmund, Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe des ältesten französischen Brendanlebens, Bonn 1902. Über das Motiv der Paradiesfahrt in altkeltischer Literatur überhaupt handelt Zimmer, Zeitschrift für deutsches Altertum XXXIII S. 129 ff. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891 S. 279 ff.

[2] Vögel 144 f.

chen von Saktidevas Reise zur goldenen Stadt (siehe unten S. 57). Ein Volksmärchen aus Pommern erzählt,[1] wie ein Jüngling über das Meer fährt und ins Reich der Sonne gelangt. Als er glücklich übergesetzt war, wandert er weiter; da sieht er es vor sich blinken und blitzen, als wäre es die lichte Sonne: das war das Schloß der goldenen Sonne, und eine wunderschöne Jungfrau trat heraus, fiel ihm um den Hals und bewillkommnete ihn als ihren Retter. Nach der Hochzeit wird er König über das Schloß der goldenen Sonne. Verwandt ist ein isländisches Märchen[2] von Hans dem Häuslersohn, der in einem wunderbaren Schiffe[3] über das Meer gelangt und im fernen Wunderlande die Braut gewinnt; weiter ein deutsches Märchen von der Prinzessin hinter dem Roten, Weißen und Schwarzen Meere, das Schambach und Müller in den Niedersächsischen Sagen und Märchen S. 253 (Nr. 1) aufgezeichnet haben,[4] oder das Märchen bei Grimm Nr. 92. Nicht immer werden alle Motive treu behalten; so ist in einem russischen Märchen[5] die Seereise vergessen, in einem dänischen,[6] daß der Jüngling seine Prinzessin auch wirklich heimführt. Nicht selten ist mit der Eroberung der Braut die Gewinnung eines Schatzes kombiniert. Da sind offenbar zwei ursprünglich selbständige Motive der Ausfahrt miteinander verbunden worden; denn wir kennen auch Märchen, in denen der Schatz allein in Frage

[1] Angeführt von Usener, Rhein. Mus. 56 (1901) 492 f.

[2] Poestion, Isl. Märchen XXXII S. 266 ff. Vgl. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder IV 21 S. 453.

[3] Es kann nach Belieben groß und wieder klein gemacht werden, daß es in eine gewöhnliche Tasche geht; außerdem segelt es so gut gegen den Wind wie mit ihm. Es ist das Schiff des Gottes Frô, des nord. Freyr, siehe Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder S. XLIV. Die mythische Quelle aller dieser Geschichten, nach der ein Gott es ist, der die Ausfahrt macht, schimmert hier noch durch, wie auch in anderen Zügen, die zu verfolgen nicht unsere Aufgabe ist. Den primären Hintergrund kennen zu lernen ist deshalb nicht wesentlich, weil kein Grund dafür spricht, daß dem epischen Dichter etwas anderes geläufig war als fertige Sage und wandernde Anekdote.

[4] Für die Verbreitung des Stoffes zeugt ein chinesisches Märchen: Buber, Chinesische Geister- und Liebesgeschichten S. 111 ff.

[5] Dietrich, Russische Volksmärchen (Leipzig 1831) S. 24 ff.

[6] Grundtvig, Dänische Volksmärchen I 95 ff.

kommt.[1] Eine besondere Rolle spielt die Fahrt zur Wunderinsel, die von zaubermächtigen Feenköniginnen bewohnt wird, in der irischen Sage.[2] „Wie eng alle drei von uns beschriebenen Typen, der theologische, romantische und utopische, unter einander zusammenhängen, darf vielleicht aus der Tatsache erschlossen werden, daß bestimmte Einzelzüge, die bereits in dem altägyptischen Märchen auftreten, völlig unvermittelt bald hier, bald dort wiedererscheinen. Ich nenne das Schiffbruchmotiv, das im ägyptischen Märchen, der Historia Apollonii, im Orendel und zweimal im indischen Märchen (siehe unten S. 57) auftaucht, das Wegweisermotiv, das sich reichlich in den Märchen, aber auch in der altirischen Erzählung von Barinths Reise, einer Einlage der Brendandichtung, findet.[3] In der Phaiakis haben wir Schiffbruch, Wegweisung und vor allem Nausikaa, die Königstochter, die wenigstens starkes Gefallen an Odysseus findet und die berühmten Worte spricht:

εἰ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη
ἐνθάδε ναιετάων καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν.

Man wird sich kaum dem Eindruck entziehen, daß die Phaiakis aus dem Stoffkreise der von uns charakterisierten Erzählungen stammt, und zwar dem romantischen Typus angehört. Die Vermutung liegt überaus nahe, daß die unmittelbare Quelle eine Geschichte, meinetwegen ein Märchen war, in dem der Seefahrer die schöne Königstochter auf der Wunderinsel auch als Gattin gewinnt, und so hat sich Paton[4] die Sache wirklich vorgestellt. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß die Worte, in die Nausikaa ihre Mädchenwünsche kleidet, doch auch weiter nichts als ein naheliegender Einfall des Dichters sein könnten, bestimmt, den Heros Odysseus über alle anderen

---

[1] Die Hesperidenfahrt des Herakles gibt diese Form durchaus getreulich wieder.

[2] Vgl. Alfred Nutt, The Voyage of Bran, Son of Febal, to the Land of Living. 2 Bde. London 1895 und 1897. Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland S. 73 ff. Siehe auch Thos. J. Westropp, Folklore XXI (1910) S. 484 ff. Ad. Rittershaus, Neuisländische Märchen Nr. 82 S. 310 ff.

[3] Siehe Calmund, Prolegomena (oben S. 44 Anm. 1) S. 154 ff.

[4] Classical Review XXVI (1912) 215 ff. Vgl. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde I S. 31.

Männer hinauszuheben. Die Tendenz, die Gestalt des Odysseus auf jede nur mögliche Weise zu verherrlichen, tritt in der Phaiakis deutlich hervor. Wir wollen also die eben ausgesprochene Vermutung nur als Hypothese gelten lassen und abwarten, ob der weitere Verlauf unserer Betrachtungen ihr günstig oder ungünstig sein wird.

IV.

Noch bleibt ein sehr wesentlicher Bestandteil der Odyssee zu untersuchen übrig, nämlich die Heimkehr des Odysseus nach Ithaka, der Kampf mit den Freiern und die Wiedererkennung durch Penelope. Es ist eine zusammenhängende Komposition, deren Reflex wiederum in einem Weltmärchen (so hat man es genannt) erkannt worden ist.[1] Dieser Spur gilt es zunächst zu folgen. Eine Reihe von deutschen Dichtungen, die ganz wesentlich novellistisch sind, aber des rein phantastischen Einschlages nicht entbehren, erzählen von einem Helden, der lange Jahre (meist sieben) in der Ferne weilt. Schon hält ihn die Gattin für tot und will einen anderen freien, als der Gemahl, gewöhnlich in niedriger und entstellender Kleidung, auf wunderbare Weise heimkommt und sich der Frau mittels eines verabredeten Zeichens zu erkennen gibt.[2] Die Sage von Heinrich dem Löwen nimmt unter ihnen wohl den ersten Rang ein. Diesem Fürsten träumte,[3] er müsse das heilige Grab besuchen. Er nimmt von seiner Gattin, die ihn vergebens zurückzuhalten versucht, Abschied und läßt ihr die Hälfte eines Ringes zum Andenken. Nach vielen Abenteuern kommt er unter das wütende Heer und beschwört einen der bösen Geister, ihm zu sagen, wie es in der Heimat stehe. Da erhält er die Antwort: ‚Braunschweig, du sollst wissen, deine Frau will

---

[1] Georg Finsler, Homer I 2. Aufl. 1914 S. 37 f. Monro, Homer Odyssey, Books 13—24 (London 1901) S. 301—303 (mir nur durch Zitat bekannt und augenblicklich unzugänglich). Crooke, Folklore 9, 130 f. 19, 154. P. Friedländer, Deutsche Literaturzeitung 1914 S. 2366.

[2] Siehe W. Müller bei Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen S. 389 ff. Uhland, Schriften VIII 419 ff. Bartsch, Herzog Ernst S. CXIV ff. Berger, Orendel S. LXXX. Vgl. auch S. 48 Anm. 2.

[3] Vgl. Müllers Inhaltsangabe a. a. O. nach dem Gedicht von Michel Wyssenhere.

einen andern Mann nehmen.' Heinrich bittet, ihn schleunigst mit seinem Löwen nach Hause zu bringen, und der Geist willigt ein, erst ihn, dann den Löwen hinüberzuschaffen, stellt aber die Bedingung, wenn er, mit dem Löwen ankommend, den Fürsten im Schlafe finde, so solle er ihm verfallen sein. Tatsächlich schläft Heinrich ein, doch der Löwe weckt ihn mit lautem Gebrüll und rettet ihn. Als er zu den Seinen kommt, im Aussehen verwildert, erkennt ihn niemand, aber als ihm die Gattin beim Hochzeitsmahl zu trinken bietet, läßt er die Hälfte seines Ringes[1] in den Wein fallen und wird nun von den Seinen freudig aufgenommen. Das älteste Beispiel dieser merkwürdigen Sagengruppe auf deutschem Boden ist die Sage von Gerhart von Holenbach bei Caesarius von Heisterbach im Dialogus miraculorum VIII 59, eine Sage, deren Inhalt sich in allen wesentlichen Zügen mit der Erzählung von Heinrichs Heimkehr deckt. Geschichten von gleichem Typus sind über Europa und den Orient verbreitet, wie Berger nachgewiesen hat.[2] Auf altgriechischem Boden taucht eine Spur des Motivs noch einmal in der Prokrissage auf, wie sie das Scholion zu Od. λ 321 erzählt. Doch ist die Fabel keineswegs auf die alte Welt beschränkt. Lehrreich ist besonders eine Indianererzählung vom Helden Odhibwa, die kurz folgendes besagt:[3] Odhibwa, der eben ein schönes Weib, den roten Schwan, heimgeführt hat, zieht auf Verlangen seiner Brüder aus, um ihnen Zauberpfeile zu verschaffen zum Ersatz der verlorenen Pfeile ihres verstorbenen Vaters. Weit wandert er umher und gelangt auch in die Unterwelt; dort verkündet ihm der Geist eines Büffels, daß seine Brüder sein Weib umwerben, und heißt ihn heimkehren. Er sagt ihm gleichzeitig ein glückliches Alter voraus. Odhibwa bleibt noch lange Zeit auf Wanderfahrten in der Fremde, und als er endlich unerwartet nach Hause kommt, findet er seine Brüder im Streit um die Frau, die dem Gatten

[1] Dies ist die übliche Form der Wiedererkennung. Über eine andere, der Odyssee näherstehende Crooke, Folklore 9 (1898) S. 131.

[2] Siehe noch L. Beer in Braunes Beiträgen 13 (1888) 1 ff. G. Huet, Revue des tradit. popul. 26 (1911) S. 321 ff. Crooke, Folklore XIX (1908) S. 154 mit den Nachweisen der Anmerkungen. Mills, Tree of Mythologie 47 war mir nicht unmittelbar zugänglich. Siehe auch Grimm K. H. M. 92 mit Anm.

[3] Nach Finsler, Homer I² S. 37 f.

treu geblieben war. Da legt er den Bogen auf sie an und erschießt sie mit den Zauberpfeilen. Es ist seltsam, daß in der Indianersage ein Bogenkampf der Wiedergewinnung der Gattin vorangeht, obgleich kein Wettstreit mit dem Bogen, wie in der Odyssee, stattfindet, aus dem sich der Kampf der Bewerber entwickelt. Merkwürdig ist ferner Odhibwas Gang in die Unterwelt, dessen Spur freilich auch in den verwandten europäischen Sagen geblieben ist, bald so unverhüllt wie bei Caesarius, bald verblaßt wie in Heinrichs des Löwen Zusammentreffen mit dem wütenden Heer.[1] Sofort erhebt sich die Frage, wie weit auch in dieser Einzelheit die Odyssee übereinstimmt. Man denkt in erster Linie an das elfte Buch, die Nekyia. Hier steht die Begegnung mit Tiresias, der zu Odysseus von den Freiern der Penelope redet, wie der Geist des wütenden Heeres zu Heinrich dem Löwen und die Seele des Büffels zu Odhibwa. Solche Übereinstimmung ist zweifellos auffallend, und doch ist die Nekyia mitten unter die Apologe geraten und hebt sich anscheinend selbst aus ihnen wie eine jüngere Einlage heraus. Auch Kirke prophezeit dem Odysseus, und wenn sie ihm nicht von seiner Frau spricht, so kann der Grund sein, daß Tiresias bereits vorher Auskunft gegeben hat. Kurz, wir wissen nicht, wie weit die ordnende Hand des Dichters ursprünglich Zusammenhängendes verschoben und in neue Verbindung gebracht haben könnte. Innerhalb des Rahmens der Dichtung, wie er heute ist, hätte sogar Ogygia einigen Anspruch darauf, als die den Unterweltfahrten entsprechende Station betrachtet zu werden. Wir sagten, daß man Kalypso mit Hêl identifiziert hat, und diese Gleichstellung stützt sich auf einen Anklang im Namen, auf die Lage Ogygias im fernen Meer und auf die Bindung des Odysseus an die Göttin, die ihn erst auf unmittelbares Geheiß des Zeus wieder losläßt. Der lange Aufenthalt auf Ogygia ist in der Tat das Eigentümlichste an der ganzen Geschichte, weil er in der Ökonomie des Epos sehr wenig begründet ist. Schon die zehn Jahre des Troischen Krieges boten den Freiern Gelegenheit genug für ihre Werbung, und jedes weitere Jahr machte Penelope nur älter und die Bestürmung einer verblühten Frau desto unwahrscheinlicher. Wenn Odys-

[1] Sehr schön sind diese Dinge schon von W. Müller a. a. O. klargestellt worden.

seus trotzdem jahrelang auf Ogygia verweilt, so dürfte eine zähe und den Sinn des Ganzen bestimmende Tradition vorliegen. Es gibt aber allerlei Möglichkeiten, sich mit ihr abzufinden. Man hat an die Tannhäusersage erinnert,[1] die doch auch starke Verschiedenheiten aufweist,[2] und so möchte ich lieber die Lösung in anderer Richtung suchen. Wir erfahren, daß die Elfen auf Färöer huldufólk, das heißt die ‚Verhüllten' genannt werden,[3] also den gleichen Namen führen, wie er für Kalypso erschlossen werden darf. Von den Huldenmädchen wird erzählt, daß sie häufig Liebe zu ‚Christenburschen' fassen und daher versuchen, sie an sich zu fesseln und in den Elfenhügel zu locken, von wo es, wie wir zusetzen dürfen, keine Rückkehr gibt. Die Kalypsoepisode ließe sich dann als eine Art von Elfenmärchen verstehen; wenn freilich Kalypso eine Elbin ist, so gehört sie zu den Unterirdischen, und wieder stände hinter dem Märchen ein Hadesmythus; die Frage ist nur, ob der Dichter den mythologischen Hintergrund noch verstand, oder ob er ein zum Märchen verblaßtes Motiv übernahm, das ihm nichts weiter als einen poetischen Einschlag in seine Kette lieferte. Diese Frage vermag ich nicht zu entscheiden, möchte aber auf dem eingeschlagenen Wege noch etwas weiter gehen. Längst haben philologische Kritiker die sehr begründete Ansicht vertreten, daß Kalypso und Kirke, die beiden Göttinnen, die Odysseus lieben und für immer an sich fesseln möchten, ursprünglich Doppelgängerinnen sind. Nun sahen wir, daß Kirke als Prophetin sich zu den Unterweltsgestalten der sonstigen Heimkehrerzählungen stellt, andererseits ist sie Herrin eines Trankes, der ein Vergessen der Heimat bewirkt, und da fügt es der Zufall, daß die Elfen des Färöer Glaubens, die ‚Verhüllten', gleich Kalypso über einen entsprechenden Trank gebieten.[4] Wenigstens der Eindruck ist vorhanden, daß in dem kunstreichen Gewebe der Odyssee Fäden, die einstmals einfacher verliefen, nunmehr schon in mannigfacher Weise ver-

[1] Siehe Evelyn White, Classical Review XXIV (1910) S. 204. Anderes bei Crooke, Folklore XIX (1908) S. 178.
[2] Siehe R. M. Meyer, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XXI (1911) S. 3 ff.
[3] Siehe Jiricek, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II (1892) S. 2.
[4] Jiricek a. a. O.

wirrt sind. Es ist eben ein Gewebe, an dem auch die Zeit gearbeitet haben muß. Die Odhibwasage hat den Pfeilkampf des Heimkehrenden, europäische Tradition das Motiv der Wiedererkennung, dagegen das alte Epos beides und außerdem noch die Spuren eines Speerkampfes. Da läßt demnach auch die motivische Analyse auf eine, vielleicht sukzessive Schichtung verschiedenartiger Überlieferungen schließen, wobei freilich die Voraussetzung ist, daß die nachgewiesenen Übereinstimmungen keine zufälligen sind und auf Zusammenhängen uralter Tradition beruhen. Daß wir aber nicht mit zufälligen Übereinstimmungen zu tun haben, sondern vielmehr mit einer Kette von respektablen Überlieferungen rechnen dürfen, lehrt doch wohl die Zähigkeit, mit der sich bestimmte Einzelzüge behauptet haben. Es ist von Wichtigkeit, die charakteristischen Elemente zu sammeln, die eine Verbindung der Odyssee mit der jüngeren Sagenüberlieferung gewährleisten: das Verweilen in der Fremde, die Unterweltepisode, die wunderbar rasche Heimkehr, bei der die Helden öfters in Schlaf versunken sind, das erste Auftreten in niedriger Gewandung, die Wiedererkennung der Gatten im letzten Augenblicke. Nun ist nicht glaublich, daß alle die Heimkehrdichtungen einfach nur Abkömmlinge der Odysse seien. Es wird schon richtig sein, wenn man hinter dem gesamten Stoff ein uraltes Weltmärchen gesucht hat, und dann wird auch die analytische Kritik der Philologen bestimmte Zusammenhänge in der Odyssee mehr, als bisher vielfach geschehen ist, respektieren müssen.

Zweifellos lehrt die bisherige Betrachtung, daß im Rahmen der Odyssee (von den Apologen abgesehen) zwei Stoffkreise miteinander verbunden sind, und es fragt sich nur, ob die Dichtung vom heimkehrenden Helden und die Fahrt nach der Wunderinsel von dem epischen Sänger miteinander verknüpft wurden, oder ob er den Zusammenhang schon vorfand. Die Frage wird dadurch interessant, daß man in einem mittelhochdeutschen Gedicht, dem Orendel, eine Kombination zu finden geglaubt hat, die wir in gleicher Weise deuten dürfen, und so wäre zu untersuchen, wie dieses Spielmannsgedicht zu bewerten ist und in welchem Verhältnis es zur Odyssee steht.[1]

[1] Es ist zuerst in Beziehung zur Odyssee gebracht von Müllenhoff, Zeitschrift für deutsches Altertum I 32—43.

In der uns vorliegenden Fassung ist das Schicksal des Haupthelden eng verknüpft mit dem des heiligen Rockes, der jetzt in Trier aufbewahrt wird. Nur der erste Teil kommt in Betracht, dessen Inhalt unter Ausscheidung von einigen Episoden des Kampfes um Jerusalem kurz folgender ist:[2] Der junge König Orendel, Sohn eines Königs von Trier, wünscht sich eine Frau und wird von seinem Vater angewiesen, um die Königin Bride von Jerusalem zu freien. Nach langen Vorbereitungen geht er in See, irrt drei Jahre im Lebermeer, gelangt bis Babylonien und dann durch Christi Gnade wieder auf die richtige Fahrstraße. Schon ist das heilige Grab in der Ferne zu sehen, da bricht ein schwerer Sturm los. Alle Schiffe versinken. Nur Orendel erreicht nackt, an einen Balken geklammert, das feste Land. Dort beklagt er sein Los und begräbt sich in den Sand, um nicht den wilden Vögeln zum Opfer zu fallen. Am vierten Morgen nimmt er wahr, wie ein Fischer heranfährt, und ruft ihn an, doch dieser hält ihn für einen Räuber und droht, ihn hängen zu lassen. Orendel behauptet, auch ein Fischer zu sein, erbietet sich, dem Meister Ise als Knecht zu dienen, und tritt, mit einem Zweige seine Nacktheit bedeckend, in das Boot. Zum Beweise seines Könnens tut er gleich einen Fischzug, der durch Petri Beistand über Erwarten gelingt. Dann geht es zur Burg des Fischers. Die hat sieben Türme und ist gar herrlich anzusehen. Auf den Zinnen des Schlosses steht des Fischers Frau in Prachtgewändern; Meister Ise selbst ist Herr über achthundert Gesellen. Als man die gefangenen Fische öffnet, findet man im Magen eines von ihnen den ‚grauen Rock', das ungenähte Gewand Christi. Orendel weiß ihn von dem Herrn der Fischer zu erlangen und wandert nun allein, mit dem heiligen Gewand angetan, unter Abenteuern nach Jerusalem. Er gewinnt unter mannigfaltigen Kämpfen mit konkurrierenden Riesen und Heiden die Hand der Königin, der gegenüber er sich zunächst seltsamerweise verleugnet, wird als König von Jerusalem anerkannt, nachdem er seinen Namen genannt hat, und besteht als solcher weitere

[1] Siehe die Inhaltsangabe in Bergers Ausgabe S. LXIV ff. und bei R. Heinzel, Über das Gedicht vom König Orendel, Sitzungsber. d. kaiserl. Akad. d. Wissensch. Wien CXXVI (1892) S. 2 ff.

Riesenkämpfe, bei denen ihn Bride in Männertracht tapfer unterstützt. Auch der Fischermeister Ise erscheint in Jerusalem und wird in die Handlung verwickelt. Nach einer Reihe weiterer Abenteuer, die ganz im Stile mittelalterlicher Dichtung gehalten sind, tritt ein Engel auf und verkündet dem König und der Königin, daß Trier von den Heiden belagert wird. In Begleitung Ises und mit zahlreichen Mannen ziehen sie aus, Trier zu befreien, und fahren übers Meer. Als die Heiden Orendels Ankunft erfahren, gehen sie ihm in Bußkleidern entgegen und bitten um Verzeihung und Taufe. Nach vierzehn Tagen sieht Bride im Traume das heilige Grab wieder in Händen der Heiden. Sie brechen zu seiner Befreiung auf, lassen jedoch den heiligen Rock auf göttliches Geheiß in Trier. Damit schließt der erste Teil des Gedichtes, der für uns allein Bedeutung hat. Schon Müllenhoff hatte bemerkt und spätere Untersuchungen haben das Ergebnis bekräftigt, daß wir die Dichtung nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in überarbeitetem Zustande besitzen. Und zwar sind Müllenhoff, Beer und Berger der Meinung gewesen, es habe sich in der Urform des Gedichtes nicht um eine Brautwerbung Orendels, sondern um seine Heimkehr zu Bride gehandelt. Er hat Schiffbruch gelitten und unterwegs freundliche Aufnahme in einem herrlichen Schlosse gefunden, kommt aber dann in elender Kleidung (dem grauen Rock) in die Heimat, wo er seine Gemahlin von Freiern bedrängt findet (denn die Heidenkönige Margian und Sudan werden ausdrücklich als solche bezeichnet). Er besiegt die Gegner, bleibt indes zuerst unerkannt. Erst nachdem er sich Land und Leute zurückgewonnen, der Gattin Treue erprobt und ihren tapfern Beistand erfahren hat, gibt er sich als alten Herrn zu erkennen und empfängt die Huldigung seiner Vasallen (siehe Berger S. LXXI). Ist die Hypothese richtig, so war der Orendel eine Heimkehrdichtung, deren Ähnlichkeit mit der Odyssee erstaunlich groß ist, und Müllenhoff hat ganz recht daran getan, von einem germanischen Odysseus zu reden. Leider steht die Annahme keineswegs auf starken Füßen und ist in neuer Zeit mehr und mehr bestritten worden. Müllenhoffs Beweisführung, die sich vornehmlich auf weitgreifende mythologische Kombinationen stützt, ist heute wohl allgemein aufgegeben, und man ist darüber

einig, daß Rückschlüsse auf den früheren Zustand des Gedichtes nur aus ihm selber heraus gemacht werden dürfen. Was dann an Argumenten übrig bleibt, ist nicht gerade viel: die schlechte Gewandung Orendels, in der er ankommt, sein merkwürdiges Benehmen gegen Bride, das sich mit einer Brautwerbung nicht vereinbaren läßt, vor allem das Verhalten der Templer gegen den Fremdling. So lange er ihnen seinen Namen verbirgt, sind sie seine erbitterten Feinde. Kaum aber hat er gesagt, er sei König Orendel, so huldigen ihm sofort alle Edlen und sind seine untertänigsten Diener. Man kann in der Tat die starke Wirkung des Namens leicht begreiflich finden, wenn Orendel der alte Herr und König war, den die Untergebenen wieder anerkennen, nachdem er sich geoffenbart hatte. Außerdem versteht der, der selbst außerhalb der Zunft stehend an die Frage herantritt, meines Erachtens ohne Schwierigkeit, daß die Polemik. die gerade gegen diesen Punkt von Vogt[1] und Heinzel[2] gerichtet worden ist, nur wenig Durchschlagskraft besitzt. Vor allem Heinzel verfährt nicht konsequent. Nachdem er vorher (S. 19) festgestellt hat, es habe keinen Sinn, daß Orendel sich Ise zu erkennen gab, weil dessen Mißtrauen gegen den nackten Fremdling durch eine solche Angabe noch gesteigert worden wäre, findet er es nachher weiter gar nicht merkwürdig, wenn die Templer Orendel trotz seines ärmlichen Kleides sofort huldigen, als er nur seinen Namen nennt. Sie sind also zwar feindlich gesinnt (was Ise nicht war), jedoch nicht mißtrauisch. Man sollte aber meinen, daß in dem andern Falle billig ist, was in dem einen recht war. Wer nun die modernen Versuche einer Quellenanalyse des Orendel betrachtet, wie sie Vogt, Heinzel, E. H. Meyer, L. Laistner, H. Tardel,[3] E. Benezé mit großer Gelehrsamkeit

---

[1] Siehe seine Besprechung von Bergers Ausgabe in der Zeitschrift für deutsche Philologie 22, 472 ff.

[2] a. a. O. S. 33.

[3] Eine Übersicht über die verschiedenen früheren Arbeiten findet sich bei H. Tardel, Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Spielmannspoesie, Leipzig 1894, S. 3 ff. Man mag noch Panzer hinzufügen, der seine Auffassung der Sachlage Hilde-Gudrun, S. 264 Anmerkung, kurz skizziert hat. Am meisten stehen von der älteren Meinung wohl Benezé (Sagen- und literarhistorische Untersuchungen II, Halle 1897) und Laistner ab,

und zum Teil weit auseinander gehendem Ergebnis unternommen haben, der kann sich vor allem dem Eindruck nicht verschließen, daß wir in dieser Frage vor ungewöhnlich großen Schwierigkeiten stehen, die sich wahrscheinlich aus dem Charakter der mittelhochdeutschen Spielmannspoesie erklären. Denn sie hat anscheinend wie ein Schwamm aufgesaugt, was ihr an Eindrücken zuströmte, und die Summe der Einflüsse ist nicht klein gewesen. Ich möchte darum auch heutzutage noch an der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit festhalten, daß sich Motive der Heimkehrnovellen im ganzen ersten Teil des Orendel finden; nur das ist sehr zweifelhaft geworden, ob sie als die Grundlage der Dichtung gelten dürfen, und so erhält die Hoffnung, in jenem Gedicht ein vielleicht selbständiges Vergleichsobjekt zur Odyssee zu besitzen, einen schweren Stoß. Es bleiben die unmittelbaren Anklänge an das griechische Epos zu erklären übrig, die im Abenteuer mit dem Fischmeister so greifbar hervortreten. Die Gestalt des Meister Ise, der an Stelle des Alkinoos der Phaiakis steht, ist von eigenartigem Reiz. Berger hat S. LXXXIX überzeugend nachgewiesen, daß sein Bild Züge aus der altnordischen Riesensage trägt,[1] zugleich aber darauf aufmerksam gemacht, daß aus ihr Ises Charakter als Fischer in keiner Weise erklärt werden kann. Er ist daher auf die Vermutung verfallen, die Figur des Fischers stamme aus der Historia Apollonii regis Tyri, dem lateinischen Roman, der im Mittelalter Weltruhm besaß. In Betracht kommen das 12. bis 14. Kapitel. Apollonius wird auf der Flucht aus Tarsos von einem Sturm auf dem Meere überrascht. Das Schiff versinkt mit Mann und Maus. Nur er allein rettet sich auf einer Planke an die Küste, wo er sein Schicksal beklagt und den Meergott schilt. Da sieht er einen alten Fischer in grober Kleidung sich nähern, wirft sich ihm zu Füßen und fleht sein Erbarmen an. Der Fischer führt den Schiffbrüchigen in seine Hütte, teilt mit ihm sein Essen und sein Gewand, das er in zwei Hälften zerreißt, und weist ihm

die den Stoff des Orendel zum Eisenhansmärchen stellen, doch scheint mir gerade Laistners Analyse (Zeitschrift für deutsches Altertum 38, 113 ff.) den Gegenstand allzusehr in Einzelzüge zu zerpflücken.

[1] Vgl. Tardel, Untersuchungen S. 6 f. Much, Wörter und Sachen IV (1912) S. 172.

den Weg zur Stadt. Dort angelangt, wird Apollonius zum Gymnasium geladen, wo der König Archestratos mit Gefolge dem Ballspiel obliegt. Er zeichnet sich beim Spiel so aus und beweist auch sonst so treffliche Art, daß er die Gunst des Königs und die Liebe seiner Tochter gewinnt. Als Gemahl der Königstochter auf den Thron erhoben, erlebt er eine Reihe von Abenteuern, behauptet darin sein Reich und bescheidet nun auch den Fischer zu sich, den er fürstlich belohnt. Für diese Erzählung nimmt Berger die Odyssee als Quelle an; sie selbst soll dem Dichter des Orendel als Vorlage gedient haben. In der Tat sind überraschende Ähnlichkeiten vorhanden. So taucht gelegentlich im Spielmannsgedicht der Zug auf, daß auch Ise einen grauen Rock trägt, was auf eine ursprüngliche Teilung des Gewandes zwischen Orendel und Ise hindeutet (Berger XCIII). Neuere Untersuchungen haben nun die Hypothese bereits dahin berichtigt, daß ein altfranzösisches Gedicht von Jourdain de Blaivies, selbst ein Ableger des Apolloniusromans,[1] dem Orendel in vielen Punkten näher steht als der lateinische Roman. Aber in jedem Falle bleibt das Einbetten Orendels im Sande und der Zweig, mit dem er seine Nacktheit bedeckt, unerklärt, Züge, die nicht in der Historia Apollonii und ihrer Verwandtschaft, dagegen wohl in der Odyssee zu finden sind. Berger sah sich daher zu der Annahme gezwungen, daß wir nur mehr eine verkürzte Bearbeitung der Historia Apollonii besitzen; in der ursprünglichen hätten jene Züge noch gestanden. Aber alle Bedenken werden auch mit dieser Auskunft nicht beseitigt, die an sich problematisch ist. Der schlichte Fischersmann, der den Schiffbrüchigen in seiner Hütte beherbergt, ist in der Historia Apollonii eine echt antike Novellenfigur, wie die berühmte Episode im Euboicus des Dio Chrysostomus beweist,[2] die phantastische

[1] Siehe E. H. Meyer, Zeitschrift für deutsches Altertum 37, S. 324 ff. und Tardel, Untersuchungen, S. 8 ff. Ableger des Apolloniusromans sind ferner zwei neugriechische Märchen: E. H. Meyer, a. a. O. S. 324 ff. (J. G. von Hahn, Griechische und albanische Märchen Nr. 50 II 273. Nr. 114 II 162). Aufnahme des Helden bei einem alten Fischer auch in der Faustinianlegende der Kaiserchronik, Ausg. Schröder, Vers 1682 ff. (Meyer, a. a. O. S. 330).

[2] Siehe dazu E. Rohde, Der griechische Roman S. 421 (450^3). Heinzel, a. a. O. S. 18. E. H. Meyer, a. a. O. S. 322.

Erscheinung eines Meisters der Fischer, der in einem herrlichen Palast wohnt, wird dadurch nicht verständlich. Sie erinnert vielmehr an die merkwürdige Gestalt des Fischerkönigs oder reichen Fischers, die in mittelalterlicher Graldichtung eine Rolle spielt.[1] Und nun lesen wir im altindischen Märchen, im Somadeva, die Geschichte des Brahmanen Saktideva. Der fährt mit einem Kaufmann zusammen aus und erleidet Schiffbruch; Saktideva rettet sich und trifft den ‚reichen' Fischerkönig, der sich seiner annimmt; zusammen mit ihm wandert er zur Feenkönigin in der goldenen Stadt und wird ihr Gatte (siehe Somadeva, übersetzt von Brockhaus S. 140. 148 ff.). Das ist in nuce auch Orendels Geschichte. Ich muß, ehe ich Folgerungen ziehe, hierneben gleich ein schwedisches Märchen stellen, das gleichfalls zum Typus der Reisen ins Wunderland gehört und in dem nun an Stelle des Fischerkönigs eine Königin der Fische tritt.[2] Vielleicht ist diese Form der Vorstellung die ursprünglichste. Wir müssen vor allem festhalten, daß hier eine neue Spur möglicher Quellen für die Orendeldichtung erscheint, die weiter zu verfolgen wäre.[3] Und dann dürften auch die Beziehungen zur Odyssee, die singulär im Orendel stehen und in der Historia Apollonii fehlen, eine andere Erklärung fordern. Daß es Reminiszenzen sind, die auf irgend einem uns unbekannten Umwege vermittelt wurden, ist doch wohl das Wahrscheinlichste.[4] Wir haben ja zudem sonst noch Erinnerungen an die Odyssee in mittelhochdeutscher Dichtung. Wolfdietrich gelangt zu Rauchels (Kalypso), zur Marpaly (Kirke), er wird von einem Engel (Hermes) abberufen, verstopft sich wie Odysseus die Ohren und antwortet, als ihn der Heide nach dem Namen fragt: nit anders dan ein frumer man.[5] Aus allem folgt, daß wir auf den Beistand der mittelhochdeutschen Spiel-

[1] Siehe darüber V. Junk, Gralsage und Graldichtung des Mittelalters, 2. Aufl. Wien 1912 S. 74 f. u. ö., besonders S. 136 ff.

[2] Die Einzelheiten mit dem Nachweis von Parallelen bei Usener, Rheinisches Museum 56 (1901) S. 491 f.

[3] Den Weg, den Heinzel S. 22 zur Lösung einschlägt, kann ich nicht für richtig halten, ebensowenig die Hypothese von Benezé a. a. O. S. 3.

[4] Siehe auch Heinzel, a. a. O. S. 18.

[5] Vgl. Symons in Pauls Grundriß III S. 677. Mannhardt in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie IV S. 96.

mannsdichtung verzichten müssen, wenn wir über die motivische Komposition der Odyssee und ihren ursprünglichen Zusammenhang etwas erfahren wollen, weil jene Dichtung allzu komplizierte Spuren von Beeinflussung aufweist.[1] So interessant die literarhistorischen Zusammenhänge sind, so sind doch für die Erkenntnis des Ursprungs der in der Odyssee verwendeten Motive die primitiven Erzählungsformen viel wichtiger. Wäre der Orendel im vollen Sinne des Wortes selbständig, so würde damit erwiesen sein, daß der Stoff der Heimkehrnovellen mit dem anderen von der Fahrt nach der Wunderinsel auch außerhalb der Odyssee frei verknüpft worden ist, und diese Verknüpfung könnte sehr alt sein, älter als das homerische Epos. Aber leider ist mit dem Orendel kein sicheres Resultat zu gewinnen, und so müssen wir uns mit der früheren Feststellung begnügen, daß Phaiakis und Heimkehr des Odysseus sich stofflich deutlich scheiden lassen. Wann aber die erste Verbindung der beiden Stoffkreise geschaffen worden ist, vermag die motivische Analyse nicht zu lehren. Die Untersuchung der Entstehung des homerischen Epos befindet sich jedoch hier vor einem Hauptproblem, dessen Lösung zu fördern unbedingt eine Aufgabe der philologischen Kritik sein muß.

Nicht ganz sichere Anklänge an die Phaiakis sind von Jülg und Bender (Märchenhafte Bestandteile der homerischen Gedichte 26) auch im mongolischen Epos nachgewiesen worden. Wie Weber (siehe oben S. 8 Anm. 2) vermutet, ist der Weg der Vermittlung über Indien gegangen. Auch diese Beziehungen, falls man an sie glauben darf, sind literarisch sehr interessant, aber für die Beurteilung der Qualität des Stoffes im griechischen Epos von nebensächlicher Bedeutung. Wenn wir nun noch einmal die Frage aufwerfen, ob man recht daran tut, die Odyssee eine Märchendichtung zu nennen, so können wir schon mit mehr Kühnheit antworten, daß diese Bezeichnung den Reichtum des Gedichtes doch wohl zu einseitig faßt. Sie gibt uns allerdings die Möglichkeit, den Gegensatz zwischen

---

[1] Die eingehenden Analysen der Germanisten machen das in viel weiterem Sinn klar, als in unserem Zusammenhange auch nur angedeutet werden konnte.

Odyssee und Ilias in einem kurzen Schlagwort auszudrücken, und vielleicht ist es geradezu pedantisch, bei der Mehrzahl der Motive, die wir überblickt haben, einen Prinzipienstreit darüber auszufechten, ob sie ursprünglich aus dem Märchen oder der Sage oder sonstwoher kommen. Das, was als das Wichtigste herausspringt, ist für uns vielmehr die Beobachtung, wieviel internationales Gut in der Odyssee verarbeitet ist. Sie hat nicht nur einen weiteren Horizont als die Ilias, sondern schöpft auch aus einem unendlich verbreiteteren Stoffgebiet. Ist die Ilias Dichtung einer in sich gesammelten und geschlossenen Nation, so ist die Odyssee das Werk eines Volkes, das die Augen geöffnet und alle Hände ausgestreckt hat, den Reichtum auch der Fremde aufzunehmen.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
178. Band, 2. Abhandlung.

Studien
zur
Laut- und Formenlehre
der
Mehri-Sprache in Südarabien.

V. (Anhang.) Zu ausgewählten Texten.

2. Nach den Aufnahmen von A. Jahn und W. Hein.

Von

Dr. Maximilian Bittner,
wirkl. Mitgliede der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 9. Dezember 1914.

Wien, 1915.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorbemerkungen.

Im vorliegenden zweiten Teile des Anhanges zu meinen ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien' lasse ich im unmittelbaren Anschlusse an ‚V. (Anhang.) Zu ausgewählten Texten 1. Nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller'[1] eine Neubearbeitung und neue Übersetzung einer Anzahl weiterer Mehri-Texte folgen, die aus den Aufnahmen von A. Jahn und W. Hein stammen.

Aus dem von A. Jahn gesammelten Materiale[2] habe ich folgende Stücke ausgewählt:

G. ‚Der Kadi', l. c. S. 7—14.

H. ‚Der vertrocknete Totenkopf', l. c. S. 78—81.

J. ‚Der Sohn des Jägers', l. c. S. 81—86.

K. ‚Der Wunschring', l. c. S. 89—98.

L. ‚Der alberne Beduine', l. c. S. 74—78.

Diese Erzählungen rühren von einem in Ġáyḏat geborenen Suaḥilineger, namens ʿAbd-el-Hâdī ben Marzûq, her und zeigen in der Diktion gewisse Eigentümlichkeiten der, wenn ich so sagen darf, hochmehritischen Sprache, die den von D. H. v. Müller und noch mehr den von W. Hein gesammelten Proben bald mehr, bald weniger abgehen. An der von Jahn angewendeten Transkription habe ich natürlich nichts geändert, habe aber zum Zwecke meiner ‚Mehri-Studien' auch diese Texte kritisch behandelt und, wie aus

[1] In den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 176. Band, 1. Abhandlung. Wien 1914.

[2] Siehe Kais. Akademie der Wissenschaften, Südarabische Expedition, Bd. III: Die Mehri-Sprache in Südarabien von Dr. Alfred Jahn. Wien 1902.

den Noten und noch mehr aus dem Kommentare im 3. Teile des vorliegenden ‚Anhanges' hervorgehen wird, durch häufigere Trennung eines Komplexes von Sprachelementen in seine einzelnen Teile u. dgl. mit den von mir gefundenen Sprachgesetzen auch äußerlich in Einklang zu bringen versucht.

Das Gleiche gilt auch von den wenigen Stücken, die ich aus dem von Hein gesammelten Materiale herausgegriffen habe. Da die Witwe des leider so früh Verstorbenen, Frau Marie Hein, so gütig war, mir das ganze Um und Auf des das Mehri betreffenden Teiles aus dem Nachlasse ihres teuren Toten zur Veröffentlichung anzuvertrauen, habe ich mir, mit Rücksicht auf die große Zahl der noch zu publizierenden Texte, hier an dieser Stelle Beschränkung auferlegt und so nur einige wenige für die dialektischen Abarten der Mehri-Sprache umso charakteristischere Stücke vorgelegt, die auch in dem von D. H. v. Müller herausgegebenen Teile der Sammlung Heins[1] nachgelesen werden können, u. zw.:

M. ‚Die drei Töchter', l. c. S. 37—41.

N. ‚Der gefoppte Freier', l. c. S. 109–111.

O. ‚Weiberlist', l. c. S. 134—136.

Von diesen drei Erzählungen rührt jede von einem anderen Eingeborenen her, und zwar *M.* von Álī ber Îsa, einem Soldaten im Dienste des Sultans, *N.* von Abûd ber Álī, einem in Qáśan geborenen Ḥaḏrami, der unter anderem auch ein Môlem (= ar. Muʿállim) war, und *O.* von Baḥît ber Áskerī, einem Beduinen aus dem Innern (jebêl Irjêl), der wie andere Gewährsmänner Heins das *j* immer wie *g* auszusprechen pflegte.

Auch diese Texte, bei deren Revision ich in die ersten Aufzeichnungen Heins Einblick nehmen konnte, gebe ich genau so wieder, wie ich sie notiert gefunden habe. Die von Hein einge-

[1] Siehe Kais. Akademie der Wissenschaften, Südarabische Expedition, Bd. IX: ‚Mehri- und Ḥaḏrami-Texte, gesammelt im Jahre 1902 in Gischin von Dr. Wilhelm Hein, bearbeitet und herausgegeben von Dav. Heinr. Müller', wozu man auch meinen Artikel in WZKM., 1910: ‚Neues Mehri-Materiale aus dem Nachlass des Dr. Wilhelm Hein' einsehen wolle.

führte Umschreibung des *q* durch *g* habe ich beibehalten und, was sonst noch Wortteilung, Bezeichnung von Längen, von betonten Silben u. dgl. betrifft, habe ich, unter Angabe der Leseart Heins, nur dort geändert, wo die Textkritik eine Änderung unbedingt verlangt hat.

Indem ich mir noch zu wiederholen erlaube, daß ich die hier vorgelegten, von mir neu bearbeiteten Mehri-Texte auch von neuem, und zwar ganz wörtlich ins Deutsche übersetzt habe — wie aus den Anmerkungen zu den Übersetzungen hervorgeht, gilt dies ebenso von den Jahnschen, wie von den Heinschen Texten[1] — möchte ich noch auf eine für die Beurteilung der Aussprache des Mehri und ihrer immer wiederkehrenden Inkonsequenzen besonders wichtige Partie des Heinschen Mehri-Nachlasses[2] aufmerksam machen, nämlich darauf, daß ein Somâli, namens Ibrâhim, seinerzeit gleichzeitig mit Dr. W. Hein sämtliche Aufnahmen aus dem Mehri, die dieser mit lateinischen Lettern aufzeichnete, Wort für Wort phonetisch in arabischer Schrift mitschrieb. Ich glaube des Interesses meiner Leser gewiß zu sein, wenn ich hier einen Mehri-Text in arabischer Umschrift nebst lateinischer Transkription und Übersetzung folgen lasse. Es ist eine von D. H. v. Müller nicht publizierte, von Hein nicht übersetzte Erzählung, die im Nachlasse Heins die Nummer 166 trägt und von dem bereits genannten Môlem Abûd ber Ālī diktiert worden ist.

Der Somâli fand natürlich mit den Buchstaben des arabischen Alphabetes und den sonstigen Mitteln der arabischen Schrift nicht sofort sein Auslangen, um alle Laute des Mehri wiedergeben zu können. Er führte so in sein System noch folgendes ein: für *ś* wählte er ث, weil dieses *ṯ* dem *ś* noch am

[1] Genau so wie in den D. H. v. Müllerschen Texten in ‚Mehri-Studien V. 1‘ habe ich auch hier solche Ausdrücke, deren Erklärung der Kommentar im folgenden Schlußteile V. 3 bringen soll, mit Kreuzchen (+) bezeichnet.

[2] Siehe Kais. Akademie der Wissenschaften, Südarabische Expedition, S.-A. Bd. IX, S. XI unten und S. XII oben.

ähnlichsten klingt, wenn man von dem immer rechts hervorgebrachten zischenden Geräusche absieht, differenziert es aber durch einen neben die drei Punkte links gestellten kleinen Pfeil ˇ, wie er einen solchen mitunter auch über ض links vom Punkte setzte. Für *q*, das Hein immer durch *g* wiedergab, schrieb der Somâli durchgehends ج (in ägypt.-arab. Aussprache = *g*) und verwendete zur Bezeichnung des *j* nicht wieder dieses ج mit

1. أَمُورْ طَادْ شِ حُبْنَهْ تِرُوهْ أَمُورِمْ هَهْ نَحُومْ نَچِهُومْ
نَشْحَارِبْ دَوْلَتْ أَمُورْ هِيهِمْ هُو مِسْكِينْ أَجُودِرْ شْحَرِبْنْ
دُوَيْلْ لَا

2. أَمُورِمْ هَهْ نَهْ چِهِى مِشْحَرِبِي چِهِمْ وضَبْطِمْ شِيهِمْ أَسْكَرْ

3. تَ نِكَمْ نْخَالِ رِحِبْتْ طَادْ مِنْهِيمْ أَمُورْ هُو وُكْبُونْ
بِرْكْ رِحِبْتْ مِشْنِسِدْ لِبْتْ دَدَوْلَتْ وَتِيمْ سِلِيمْ لِ بُومَهْ

4. هَسْ طُوَّهْ نْخَلِ بَتْ دَدَوْلَتْ يَكُسْ حَرْمِيتْ أَمُورْ
هِيسْ هِيتْ مُونْ أَمِرُوتْ هُو حِبْرِدْ دَوْلَتْ أَمُورْ هِيسْ

---

1. Er sagte: (Es war) einer, er hatte zwei Söhne, sie sagten zu ihm: ‚Wir wollen, (daß) wir hinziehen, (daß) wir bekriegen den Sultan.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich bin arm, ich kann Sultane nicht bekriegen.‘

2. Sie sagten zu ihm: ‚Wir werden hinziehen, werden (ihn) bekriegen.‘ Sie zogen hin und nahmen Soldaten mit ihnen.

einem Punkte, sondern چ mit drei Punkten (aber im Persischen, Türkischen u. dgl. = č). Um nun auch die Vokale genau zum Ausdruck bringen zu können, gebrauchte er für *e* einen kleinen nach rechts zu geöffneten Halbkreis ˘ über dem betreffenden Konsonanten und schrieb bei *ô*, um es von *û* = وُ zu unterscheiden, über das و noch ein ˘, also *ô* = وْ. NB. ع und ق sowie ة kommen bei dem Somâli Ibrâhim nicht vor.

1. *amûr: ṭâd ši*[1] *ḥubûn-he tirôh*[2], *amûrim heh: „naḥôm najhôm nasḥârib dáulat.“ amûr hîhem: „hû miskîn, agôdir šḥárben*[3] *duwêl lâ.“*

2. *amûrim heh: „nha jihméye, mšiḥribéye.“ jihémim wa-ḍábṭem šîhem askér.*

3. *te níka'am nḥâli*[4] *riḥbét*[5] *ṭâd min-hêm amûr: „hô wukbône*[6] *birék rihbét, mšánside*[7] *li-bét da-dáulat wa-têm silîbem*[8] *li bûmah!“*

4. *has tuwôh*[9] *nḥáli bet da-dáulat, yakús ḥarmêt, amûr hîs: hêt môn?“ amirôt: „hô ḥibrída-dáulat*[10]*.“ amûr*

---

[1] = *ših.* [2] So mit *h*, das auch der Somâli Ibrâhim hörte! [3] = *ešḥárben* (1. P. Sg. Ind.). [4] Für *nḥáli.* [5] Für *riḥbêt.* [6] So *wkb* = *wqb.* [7] Kaus.-Refl. von *nsd*, cf. ar. نَصَتَ schweigen und hören, das Ohrleihen, aufmerksam zuhören; von Ibrâhim durch أَنَا أَسْتَمِعُ erklärt. [8] So mit *s*, sonst *ṣlb.* [9] Cf. oben in 1 zu *tirôh.* [10] Phonetisch! eig. *ḥibrít-da-dáulat*, resp. *ḥibrît da-dáulat.*

---

3. Als sie unter die Stadt gekommen waren, sagte einer von ihnen: ‚Ich werde hineingehen in die Stadt, werde horchen am Hause des Sultans und ihr, wartet auf mich hier!‘

4. Wie er des Nachts gekommen war unter das Haus des Sultans, fand er (nun) eine Frau, er sagte zu ihr: ‚Wer bist Du?‘ Sie sagte: ‚Ich bin die Tochter des Sultans.‘ Er

حِيبِش انهون او شوكوف امروت هه تحوم حيب ه امور
هِيس حوم لَخطاب هِنه امروت هه هستو

5. فرا لهل حيبس امور هه جلوب له حول شجلوب
منه حول لا امور دوكو شجلبك من حول لا امور هو غير
بر غربك توك نكك لهن تحوم تشحرب

6. امور هو ار مسكين اطولب امور هيت طولب لا
بر غربك توك تحوم تشحرب لازرومه برك ار بومه

7. امور تحوم تشجر اختيور وتحم للتغك اختيور امور هه
هو لازرومه بر ار بومه ام التغك ت هو ثر لوك ومسلمك
ت هو ثر لوك

---

sagte zu ihr: ‚(Ist) dein Vater wach oder hat er sich schlafen gelegt?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Willst Du meinen Vater?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich will freien bei ihm.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Recht!‘

5. Er ging hinauf zu ihrem Vater hin, er sagte (etwas) zu ihm, er begrüßte ihn. Er erwiderte ihm den Gruß nicht. Er sagte: ‚Warum hast Du mir den Gruß nicht erwidert?‘ Er sagte: ‚Ich habe Dich eben schon verstanden, Du bist zu mir gekommen, Du willst mich bekriegen.‘

hîs: ḥîb-iš anbahôn[1] *au šūkûf*[2]*?" amirôt heh: "tḥôm ḥîb-i?"* *he*[3] *amûr hîs: ḥôm l-aḫṭâb hinéh." amirôt heh: "hastóu!"*

5. *firâ la-hâl ḥîb-is, amûr heh, gulûb leh ḥôl. šaglûb*[4] *mínneh ḥôl lâ. amûr: "da-wukû šagláhk mínni ḥôl la?" amûr: "hô ġayr bar ġiríbk tûk, níka'ak la-hiní taḥôm tišḥárb-i."*

6. *amûr: "hô ar miskîn aṭôlib." amûr: "hêt ṭôlib*[5] *lâ, bar ġiríbk tûk, taḥôm tišḥárb-i. lāzarômah bár-ik ar bûmah."*

7. *amûr: "taḥôm tašággar*[6] *aḫtiyôr wa-tḥám-i l-altáġ-k aḫtiyôr." amûr heh: "hô lāzarômah bír-i ar-bûmah. am altáġk ti-hô*[7] *śer[r] lûk wam-sálmak*[8] *ti-hô śer[r] lûk.*

---

[1] Adjektivum auf *-ón*, cf. I, § 15, für *nabhôn* zu *nibeh* wach sein, ar. نَبِهَ.
[2] so *wkf* = *wqf*. [3] Geschrieben *heh*. [4] Kausativ-Reflexivum von *qlb*.
[5] = *tṭôlib*, 2. P. Sg. g. m. Ind. [6] Erklärt durch تَتَكَلَّمْ, ist so viel als *tašáqqar* (aus *tašáqrar*), also Subj. des Kaus.-Refl. von *qrr*, cf. ar. IV. Form أَقَرَّ gestehen. [7] Cf. III, § 46. [8] Von *sôlem*, für das Jahn nur ‚übergeben, überliefern' hat; vielleicht bedeutet es: ‚am Leben lassen, das Leben schenken'.

---

6. Er sagte: ‚Ich bin nur ein Armer, ich bettle.' Er sagte: ‚Du bettelst nicht, ich habe Dich eben schon verstanden, Du willst mich bekriegen. Jetzt bist Du eben schon hier.'

7. Er sagte (weiter): ‚Willst Du (es) gestehen, wähle, und willst Du, daß ich Dich töte, wähle!' Er sagte zu ihm: ‚Ich bin jetzt eben schon da. Wenn Du mich tötest, ist es ein Übel für Dich und wenn Du mich auslieferst, ist es ein Übel für Dich.'

8. سِيلمه وجلبه بِرك مِحبِست وِدۂ به غه دِهه بره بِرك
مِحبِست شوغور رِحبت هه واسكره

9. وثاج بِيس وطروح بيت دَدولت ثاج بِيس لا هس
بر ثاج بِرحبث رِد لهل دَولت امور هه تحم لهشّج
اختيور وتحوم توود وتشضنف نخلي اختيور

10. امور هه ام برك تهشّج ب مشضنف نخلك امور
هه لازرومه خِرِيج وجليب كفيت طار حِروهك وسير
فط حوم لكسير ناموسك

11. هس حِبسك غي دفزۂ منك لا اد جبويل خير
منك يخرِيحم تدولتك وتكون خس دِدويل

---

8. Er lieferte ihn aus und steckte ihn in den Kerker. Es erfuhr von ihm sein Bruder, daß er schon im Kerker war. Er überfiel die Stadt, er und seine Soldaten.

9. Und er brannte sie nieder und ließ das Haus des Sultans, er brannte es nicht nieder. Wie er die Stadt schon niedergebrannt hatte, kehrte er zurück, hin zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚Willst Du, daß ich (Dich) niederbrenne, wähle, und willst Du bezahlen und Dich demütigen unter mir, wähle!‘

8. *silm-éh*[1] *wa-ǵalb-éh birék maḥbíst*[2]. *wída' beh ǵa-h di-hêh bár-eh birék maḥbíst. šöǵûr riḥbét heh wa-askér-eh.*

9. *wa-śâg*[3] *bîs wa-ṭrûḥ bêt da-dáulat, śâg bîs lâ. has bar śâg bi-riḥbét, rid[d] la-hál dáulat, amûr heh: taḥám-i l-ahâś'ag aḫtiyôr wa-taḥôm tuwôdi*[4] *wa-tišáḏ-'af*[5] *nḫál-ye aḫtiyôr.*

10. *amûr heh: „am bar-k taháś'ag bi, mušáḏ'afe nḫál-ke." amûr heh: „lāzarômah ḫirêj wa-glêb kúfyet*[4] *ṭâr ḥirôh-uk wa-sêr fṭa, ḥôm l-aksêr nāmûs-k."*

11. *„has ḥibísk ǵay de-fíza' min-k lâ. ad gabôyil*[6] *ḫayr min-k yaḫrîjem*[7] *tadwalát-k*[8] *wa-tkûn ḫas[s] di-dwêl.*

---

[1] Ibrâhim schrieb *sīlm-eh* (wohl mit Vorton!) [2] Cf. ar. مُحْبِسٌ Gefängnis, Kerker; formell = ar. مُحْبِسَةٌ Einsiedelei, Eremitage. [3] = *śâq*. [4] Wohl von *wôdı* = ar. أَدَّى. [5] Kaus.-Refl. von *ḍ'f* = ar. ضعف. [6] Jahn: *kúfiyet* Mütze aus Leinwand (oder *ḥḍr.*- ar. *kūfiyye*), daher *kūfît da-frénji* Hut (‚Mütze des Europäers'). [7] = *qabôyel* Plural von *qabîlet* ar. قَبِيلَةٌ. [6] Kaus.-Refl., Ind. (ohne *ha-!*). [8] Eine *taqtilat*-Form von *dáulat.*

---

10. Er sagte zu ihm: ‚Wenn Du schon da bist, (daß) Du mich niederbrennest, werde ich mich demütigen unter Dir.' Er sagte zu ihm: ‚Jetzt geh' hinaus und setze eine Haube auf Deinen Kopf und geh' fort nackt, ich will Dein Ansehen brechen.'

11. ‚Da Du eingekerkert hast meinen Bruder, der sich nicht gefürchtet hat vor Dir. Noch sind Stämme, besser als Du, sie nehmen fort Deine Sultanswürde und Du bist der schlechteste der Sultane!'

G. Der Kadi.

1. *dôlet berék raḥbêt, hārûs b-ḥarmât, nôkā man-s ba-ġajên ū-ġajenôt. mtôt ḥarmât. tḫoulûl dóulet ū-ḥabûn-he ū-šêhem ḥoujirît.*

2. *tôlī dóulet azôm l-ijehôm*[1] *ḥajj,*[+] *he ū-ḥabré-h, ū-ḥabrít-h ba-ḥâzan, se ū-ḥaujirît. amôr hîs ḥéyb-es: ‚tḫerêjen lâ!‘ maṣrûf-sen*[+] *henî-sen ū-bîr da-ḥmû henî-sen, w-amôr: ‚jimât man jimât martône qôḏī,*[+] *l-eḏôṭ (e)*[2] *hî-ken tîwī ū-ḥaḏôrī*[+]*.‘*

3. *hîs nohôr di-jimât, k-ṣôbaḥ, kehêb (ĕ) qôḏī, he ū-zambîl da-tîwī ū-ḥaḏôrī, zâq man nḥáli ḥâzan. hake-fûd leh qáyd, azôb*[+] *zambîl, amôr hîsen: ‚hárbān!‘ ū-hé tḫoulûl berék zambîl.*

4. *horbôt ḥaujirît, tôli ksút-h ṭeqéyl, amrôt ha-balít-s:*[3] *‚leḥîq lî!‘ laḥaqôt (ĕ) lîs ū-harbà. ta qáyreb la-ḥalfêt,*[+] *ġalôq qôḏī berék zambîl. nûkā ba-áys, qoṣṣ qáyd.*

5. *jâr qôḏī, wîqā mzâ nḥáli ḥâzan, šall ḥanáf-h. ta-nûkā ba-béyt-h, amôr: ‚ho marîḏ.‘ amôrem heh bôl li*[4]*-béyt: ‚marîḏ man hâšen?‘ amôr: ‚járk man ṭar ḥáyr.‘*[+] *u-tḫoulîlem.*

6. *šemrûḏ. ta-wîqā b-ḥáyr, siyôr la-hál ajûz, amôr hîs: ‚ūzemén-iš ḥamsîn qárš. nkâ hînī ba-ḥabrît da-dóulet!‘ amrôt: ‚históu!‘*

---

[1] So ist zu teilen, nicht *l-i-jehôm.*

[2] So ist zu teilen, nicht *l-e-ḏôṭ.*

[3] So zu betonen, nicht *bálit-s.*

[4] l. *bôlī.*

G. Der Kadi.

1. (Es war) ein Sultan in einem Lande, er heiratete eine Frau, er bekam von ihr einen Knaben und ein Mädchen. Es starb die Frau. Es saß da der Sultan, (er) und seine Kinder, und sie hatten eine Sklavin.

2. Darauf rüstete sich der Sultan, daß er auf die Wallfahrt ziehe, er und sein Sohn, und seine Tochter (sollte) im Schlosse (bleiben), sie und die Sklavin. Es sagte zu ihr ihr Vater: ‚Gehet nicht hinaus!' Ihr Mundvorrat[a] (war) bei ihnen und ein Brunnen Wassers (war) bei ihnen, und er sagte: ‚Von Freitag zu Freitag[b] werde ich den Kadi beauftragen, daß er euch Fleisch und Grünzeug nehme.'

3. Wie es der Tag des Freitags (war), am Morgen stellte sich der Kadi ein, er und ein Korb Fleisch und Grünzeug, er rief von unten (zum) (Schlosse) hinauf. Sie ließen auf ihn einen Strick hinunter, er band den Korb an, er sagte zu ihnen: ‚Ziehet auf!' und er setzte sich in den Korb.

4. Es zog die Sklavin auf, darauf fand sie ihn schwer, sie sagte zu ihrer Herrin: ‚Steh mir bei[c]!' Sie stand ihr bei und sie zogen auf. Als er nahe war dem Fenster, sahen sie den Kadi im Korbe. Sie brachten ein Messer, sie schnitten den Strick durch.

5. Es stürzte der Kadi, er fiel hin unten am Schlosse, er packte sich davon. Als er in sein Haus gekommen war, sagte er: ‚Ich (bin) krank.' Es sagten zu ihm die Hausleute: ‚Krank wovon?' Er sagte: ‚Ich bin heruntergestürzt vom Esel.' Und sie saßen da.

6. Er ließ sich kurieren[d]. Als er gesund geworden war, ging er zu einer Alten, er sagte zu ihr: ‚Ich werde dir 50 Taler geben. Bring mir die Tochter des Sultans!' Sie sagte: ‚Recht!'

---

[a] Nicht ‚die zum Leben notwendigen Ausgaben (konnten sie bestreiten)'.
[b] Wohl nicht = ‚allwöchentlich' (statt ‚auch' lies dort ‚euch').
[c] Eig. ‚schließ' dich mir an!'
[d] Wohl nicht = ‚er fühlte sich krank'.

7. *sīrôt. ta-nkôt hal ḥabrît da-dóulet, amrôt hîs: ‚ho haddít-š ū-hêt tenêka-ī*⁺ *lâ? lazarôm ḥám-š tenká-i. šî ḥabrît-ī, tḥôm taġaláq-eš.‘ amrôt hîs: ‚jéhma (ă)nkâtīš*⁺[1] *k-ṣôbah.‘*

8. *hîs k-ṣôbaḥ, sīrôt tuwól-se. ta-nkát-s, wuqobôt berék bêt. marḥabôt bîs, hendafôt hîs, amrôt hîs: ‚ḥabrít-š hô!‘ amrôt: ‚ḥabrît-ī? ḥazabák-s hasûq. ṣelîb (ĕ) lî! ho sīrîte, zaqáyte-s.‘*

9. *ḥarjôt ajûz, sīrôt la-hál qôḏī, amrôt heh: ‚ġajenôt bar-s ba-béyt.‘ siyûr qôḏī. ta nûkā henîs, wuqôb. tḥoulûl.*

10. *nkôt ġajenôt, tḥôm tāśêś.*⁺ *leqaf-îs qôḏī ba-ḥéyd-es, amôr hîs: ‚tḥéywel!‘ tḥowwelôt, heróujem, he ū-sé.*

11. *tôlī ajûz ḥarjôt men-hêm. heróuj (ĭ) šîs, ba-ḥanáf-s. amrôt heh: ‚históu! lakên men ṭár ṣalôt*⁺ *da-ẓóhr, wîjeb (ĕ)*⁺ *ẓóhr.‘ nkôt heh ba-ḥmú, amrût: ‚wutôḏī! naḥôm naṣôlī.‘ wutôḏī. śallôt ibrîq, lebdôt beh berék wájh-eh, amelôt heh fátaḥ ū-ḥarjôt ha-bét-s. ta nkôt ḥâzan,*⁺ *fthôt (ĕ) lîs ḥoujirît. wuqobôt, ū-zákk bôb, tḥoulûl.*

12. *ū-qôḏī mîreḏ min (ă) fátaḥ. šḥebîrem teh hābû, amôrem: ‚man hâśen fátaḥ?‘ amôr: ‚járk man ṭar béyr.‘*

13. *ū-šamrûḏ. ta-wîqū b-ḥáyr, siyôr, jômā qalliyên, amôr hêhem: ‚jámām hînī man (ă) mqôhī ḥarrôqat da-tambûkū ū-réjā da-qahwêt!‘ jámām heh qalliyên ū-nókām bih tuwól-he. śall-éh.*[2] *ta ba-ḥalêy, siyôr beh ta nḥáli ḥázan da-dóulet u-skeb-éh la-ḥâzan, darmadâr.*

---

[1] Nicht zu teilen als *nkâ-tīš.* [2] So zu betonen, nicht *śálleh.*

7. Sie ging. Als sie zur Tochter des Sultans gekommen war, sagte sie zu ihr: ‚Ich (bin) deine Tante und du kommst nicht zu mir? Jetzt will ich, daß du zu mir kommst[a]. Ich habe eine Tochter, sie will dich sehen.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Morgen werde ich zu dir kommen, am Morgen.‘

8. Wie es am Morgen (war)[b], ging sie hin zu ihr. Als sie zu ihr gekommen war, ging sie hinein ins Haus. Sie bewillkommte sie, sie breitete ihr (etwas) auf, sie sagte zu ihr: ‚Wo ist deine Tochter?‘ Sie sagte: ‚Meine Tochter? ich habe sie auf den Markt geschickt. Warte auf mich! Ich werde gehen, ich werde sie rufen.‘

9. Es ging die Alte hinaus, sie ging hin zum Kadi, sie sagte zu ihm: ‚Das Mädchen ist schon im Hause.‘ Es ging der Kadi hin. Als er zu ihr gekommen war, ging er hinein. Er setzte sich hin.

10. Es kam das Mädchen, (doch) wollte sie sich (nun) auf und davon machen. Es ergriff sie der Kadi bei der Hand, er sagte zu ihr: ‚Setz' dich!‘ Sie setzte sich hin, sie redeten, er und sie.

11. Darauf ging die Alte von ihnen weg. Er redete mit ihr, in sie hinein. Sie sagte zu ihm: ‚Recht! Aber nach dem Mittagsgebet, es muß Mittag sein!‘ Sie brachte ihm Wasser, sie sagte: ‚Wasche dich! Wir wollen beten!‘ Er wusch sich. Sie nahm die Kanne, schlug ihm damit ins Gesicht, machte ihm ein Loch und ging weg nach ihrem Hause. Als sie zum Schloß gekommen war, öffnete ihr die Sklavin. Sie ging hinein, und sie schlossen das Tor, sie setzten sich hin.

12. Und der Kadi war krank von dem Loche. Es fragten ihn die Leute, sie sagten: ‚Wovon (ist) das Loch?‘ Er sagte: ‚Ich bin heruntergestürzt vom Kamel.‘

13. Und er ließ sich kurieren[c]. Als er gesund geworden war, ging er, er versammelte Knaben, er sagte zu ihnen: ‚Sammelt mir aus den Kaffeehäusern Asche von Tabak und Reste von Kaffee!‘ Es sammelten (es) ihm die Knaben und brachten es hin zu ihm. Er nahm es. Als es in der Nacht (war), ging er damit bis unter das Schloß des Sultans und schüttete es an dem Schlosse hin, rings herum.

---

[a] Nicht ‚Nun will ich dich aber, daß du zu mir kommest‘.

[b] Wörtlich nicht ‚am nächsten Morgen‘.

[c] Wohl nicht ‚und er kränkelte‘.

14. *ū-rúdd ha-béyt, ktôb waraqât⁺ ū-ḫazóub bîs*[1] *la-hál dóulet ba-ḥájj. was̮alôt warqât la-hál dôlet, šḫerj-î-s, ksû berk-îs: ‚ḫabrít-k qaḫbêt⁺ ū-béyt-ek maqahôyit.‘*

15. *amôr he-ḫabré-h: ‚jihôm, sḫôṭ ġáyt-ek u-nkâ hînī ba-ḏóure-s⁺ berék lóuqat!‘*[2] *jihêm. ta nûkā hal ġáyt-h, amôr hîs: ‚ḫáley!‘*

16. *ū-harbáy(-)s šeh ṭar firhîn, siyôr bîs. ta ba-ḫalêy, núkām nḫáli śijerît. tḫoulîlem. ḥfôr ġajên qôber, yaḥôm l-asḫâṭ-es ū-l-ʾdafán-s ū-l-ʾśelêl ḏér-es berék (ĕ) lóuqat la-hál ḥéyb-eh.*

17. *hîs d-iḥóufer, yehûqaṭ ṭáyr-eh báṭaḥ⁺ ū-sî tenôjif men ṭáyr-eh báṭaḥ, han hoqôṭ ṭar aẓamít-h. ū-tôlī ġáyḏan⁺ mán-s ū-wîdā ba-ḥéyb-eh yaḥôm l-asḫáṭ-es*[3] *la-hâśen man (ĕ) sabâb (ĕ) lâ.*

18. *tôli áśś, lebôd zâr,⁺ u-sḫaṭ-áyh ū-qolôb ḏére-h berék lóuqat. qas̮arôt lóuqat ḫáur,⁺ ū-beśṭ-áys b-hašabês⁺ ū-hamlû lóuqat men (ĕ) ḏôre da-hašabês ū-śáll lóuqat ū-jihêm. ū-sî, ṭarḥ-áys ḥalákem ba-qadîr⁺ da-bâl-ī, ḫarôj hîs berîq da-ḥmû, teqeyôt⁺ mén-eh ū-bôqī, s̮aliôt*[4] *(ĕ) béh.*

19. *šîs nehôr-ī ṯrît u-nkáys ḫabrê da-dóulet mar raḥbêt ġarhît ū-śall-îs. ta nûkā bîs hal ḥéyb-eh ū-hâm-éh, márḥabem bîs. amôr hêhem: ‚ḥôm l-ahâres*[5] *bîs.‘ ū-hārûs bîs u-tḫoulûl. nkôt (ĕ)⁺ mén-eh śaféyt qalliyên.*

20. *tôlī azôm l-ijehôm*[6] *ḥajj. amôr hîs: ‚hu jehmône ḥajj.‘ amrût heh: ‚hu šûk.‘ amôr: ‚históu!‘*

---

[1] So zu lesen, nicht *ḫazoub-îs*. [2] Mit *t*, nicht *lóuqaṭ* mit *ṭ*, auch im folgenden. [3] So zu teilen, nicht *l-a-sḫáṭ-es*. [4] I. mit zwei *l* *s̮alliôt*. [5] So zu teilen, nicht *l-a-hâres*. [6] So zu teilen, nicht *l-i-jehôm*.

14. Und er kehrte zurück nach Hause, er schrieb einen Brief und sandte ihn hin zum Sultan, (der) auf der Wallfahrt (war). Es gelangte der Brief hin zum Sultan, er las ihn, er fand darin: ‚Deine Tochter ist eine Dirne und dein Haus ist ein Kaffeehaus.'

15. Er sagte zu seinem Sohne: ‚Geh hin, schlachte deine Schwester ab und bring mir ihr Blut in einer Flasche!' Er ging. Als er zu seiner Schwester hingekommen war, sagte er zu ihr: ‚Wohlan!'

16. Und er hob sie mit sich aufs Pferd, er zog mit ihr dahin. Als es in der Nacht (war), kamen sie unter einen Baum. Sie setzten sich hin. Es grub der Bursche ein Grab, indem er sie abschlachten und bestatten und ihr Blut in einer Flasche (mit)nehmen wollte hin zu seinem Vater.

17. Wie er (nun) grub, fiel (nun) auf ihn Staub, und sie schüttelte (nun) von ihm ab den Staub, so oft einer fiel auf seinen Rücken. Und darauf erbarmte er[a] sich ihrer und er wußte nicht, aus welchem Grunde sein Vater wollte, daß er sie abschlachte[b].

18. Darauf erhob er sich, er schoß eine Wildziege (an) und schlachtete sie und goß[c] ihr Blut in eine Flasche. Es fehlte in der Flasche ein wenig, und er ritzte sie an ihrem Finger und füllte die Flasche von dem Blute ihres Fingers und nahm die Flasche und zog dahin. Und sie, sie ließ er dort im Verhängnis Gottes, er stellte ihr eine Kanne Wasser hinaus, sie trank davon, und mit dem Rest, mit dem verrichtete sie ihr Gebet.

19. Sie hatte zwei Tage (so zugebracht)[d] und es kam zu ihr der Sohn eines Sultans von einem anderen Lande und nahm sie mit. Als er mit ihr zu seinem Vater und zu seiner Mutter hingekommen war, bewillkommneten sie sie. Er sagte zu ihnen: ‚Ich will sie heiraten.' Und er heiratete sie und er saß da. Sie bekam von ihm drei Knaben.

20. Darauf rüstete er sich, daß er auf die Wallfahrt ziehe. Er sagte zu ihr: ‚Ich werde auf die Wallfahrt ziehen.' Sie sagte zu ihm: ‚Ich (ziehe) mit dir.' Er sagte: ‚Recht!'

---

[a] Nicht ‚da schämte er sich vor ihr'.

[b] Beachte die Konstruktion, wörtl.: ‚er wußte von seinem Vater, er wolle, daß er sie abschlachte, aus was für einem Grunde, nicht.'

[c] Wörtl.: ‚legte', nicht ‚bewahrte auf'.

[d] Nicht ‚nach drei Tagen'.

21. *wálemem sefêr. ta nehôr d-iḥôm*[1] *l-ijehêmem*[2], *núkam*[3] *ḥābû hal ḥéyb-eh. amôr h-askêr: ‚qadêmem!' ū-šéh ḥaujôr ūzîr, amôr heh: ‚Qadêm k-askêr!'*

22. *ū-qáfilet ū-ḥormât ū-ḥabún-se šīhem ū-hé wutḥáur, amôr hêhem: ‚laḥaqán-a-kem.'*

23. *ū-siyôrem. ta bár-hem b-ḥóurem, ṭawû ḥaujôr hal ḥarmât, amôr hîs: ‚zém-ī ḥanáf-š ullâ sḥaṭône ṭâd man ḥabún-še!' amrût heh: ‚sḥáṭ-ah*[4]*!' u-sḥaṭ-áh*[5] *ū-dafánm-eh. siyôrem.*

24. *ta lîlet ṯániyet, amôr hîs: ‚tḥéym tezém-ī? ullâ sḥaṭône ṭônī man ḥabún-še.' amrôt heh: ‚sḥáṭ-ah*[6]*!' u-sḥaṭ-áh*[7] *ū-dafánm-eh. siyôrem.*

25. *ta-lîlet šáltet, amôr hîs: ‚tḥéym tezém-ī? ullâ sḥaṭône šôlet man ḥabún-še!' amrôt heh: ‚sḥáṭ-ah!'*[8] *u-sḥaṭ-áh*[9] *ū-dafánm-eh ū-siyôrem.*

26. *ta nehôr da-ráb'at*[+], *amôr hîs: ‚tḥéym tizém-ī? ullâ sḥaṭán-iš!' amrôt heh: ‚ṭarâḥ, ta hābû l-išúqfem*[10]*.' ū-siyôr. šūqûf, ū-sé tḥowwelôt bādéh. ta šwuqûf, šallôt ḥaláuq-e-he ū-hasaláb-e-he, ū-terkôb ṭar firhîn ū-bārût.*

27. *hîs áśś ba-ḥalêy, lâd (é) ksû hâd (ĕ) lâ. ū-sî sîrôt*[11] *la-ṭóu-s*[12]. *ta nkôt ḥajj, wuqobôt hal ṭâd mqáhwī. amlût ḥanáf-s gáyj, amrût ha-mqáhwī: ‚ḥôm l-aḫadêm henûk'. ḫademôt hené-h berék maqahôyit.*

---

[1] Nicht *d-īḥôm*. [2] So zu teilen, nicht *l-i-jehêmem*. [3] So hier, sonst *núkām*. [4] Nicht *sḥaṭ-áh*. [5] Nicht *sḥâṭ-ah*. [6] Nicht *sḥaṭ-áh*. [7] Nicht *sḥâṭ-ah*. [8] Nicht *sḥaṭ-áh*. [9] Nicht *sḥâṭ-ah*. [10] So zu teilen, nicht *l-i-šúqfem*. [11] Hier hat Jahn mitten im Mehri-Kontexte ein arabisches *sâret* = سَارْتْ, cf. G. 8 und 9. [12] Nicht *laṭóu-s*.

21. Sie bereiteten die Reise (vor). (Als es) an dem Tage (war), da er wollte, daß sie fortziehen sollten, kamen Leute zu seinem Vater. Er sagte zu den Soldaten: ‚Gehet voraus!‘ Und er hatte einen Sklaven als Vezier, er sagte zu ihm: ‚Geh voraus mit den Soldaten!‘

22. Und die Karawane und die Frau und ihre Kinder (waren) mit ihnen und er, er verzögerte sich, er sagte zu ihnen: ‚Ich werde euch einholen.‘

23. Und sie gingen. Als sie schon auf dem Wege (waren), kam (des Nachts) der Sklave zur Frau, er sagte zu ihr: ‚Gib mir dich hin oder ich werde eines von deinen Kindern abschlachten!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Schlachte es ab!‘ Und er schlachtete es ab und sie bestatteten es. Sie gingen weiter.

24. Als es die zweite Nacht (war)[a], sagte er zu ihr: ‚Willst du (dich) mir hingeben? oder ich werde ein zweites von deinen Kindern abschlachten!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Schlachte es ab!‘ Und er schlachtete es ab und sie bestatteten es. Sie gingen weiter.

25. Als es die dritte Nacht (war)[b], sagte er zu ihr: ‚Willst du (dich) mir hingeben? oder ich werde das dritte von deinen Kindern abschlachten!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Schlachte es ab!‘ Und er schlachtete es ab und sie bestatteten es und sie gingen weiter.

26. Als es der vierte Tag (war), sagte er zu ihr: ‚Willst du (dich) mir hingeben? oder ich werde dich abschlachten!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Laß es, bis die Leute schlafen!‘ Und er ging hin. Er schlief, und sie saß da, nachdem er (gegangen war). Als er schlief, nahm sie seine Kleider und seine Waffen, und (nun) stieg sie zu Pferde und sie machte sich davon.

27. Wie er sich erhob in der Nacht, fand er niemanden mehr. Und sie, sie zog dahin nach Herzenslust[c]. Als sie zur Wallfahrt gekommen war, ging sie hinein bei einem Kaffeesieder. Sie verkleidete sich als Mann, sie sagte zum Kaffeesieder: ‚Ich will bei dir dienen.‘ Sie diente bei ihm im Kaffeehause.

---

[a] Nicht — im Anschluß an das vorausgehende ‚sie gingen‘ — ‚bis zur zweiten Nacht‘.

[b] Ebenso nicht ‚bis zur dritten Nacht‘.

[c] ‚Und jene reiste, bis sie zur Pilgerfahrt kam‘ — wobei *la-ṭou-s* nicht übersetzt wurde.

28. *nûkā ġáyj-is ū-ḥaujôr-eh ū-ḥéyb-es ū-ġâ-s ū-qôḏī. ġalqát-hem, núkām berék (ĕ) mqahôyit. ġarbét-hem ū-ḥéyb-es yaġûreb ġáyj-is (ĕ) lâ ū-ġáyj-is yaġûreb ḥéyb-es lâ. tôlī amrôt ha-mqáhwī: ‚ḥôm l-a'arêḏ*[1] *la-habû liê.' amôr hîs: ‚históu!'*

29. *arḏôt (ĕ) lêhem ū-amelôt (ĕ) hêhem išê, w-atéšiem. u-nkôt hêhem ba-qahwêt ū-márkaḥem u-tḥoulîlem. bâd qahwêt amrôt hêhem: ‚ḥáyy (ĕ) bîkem, lākên naḥôm nesemêr ū-kóll ṭâd l-anká*[2] *ba-koltêt⁺!' amôrem: ‚históu!'*

30. *kelôṯ ḥéyb-es, ta temûm, ū-kelôṯ qôḏī, ta temûm, ū-kelôṯ ġâ-s, ta temûm, ū-kelôṯ ġáyj-is, ta temûm, ū-kelôṯ ḥaujôr-eh, ta temûm, ū-kelôṯ bâl da-mqohôyit, ta temûm. ū-tôlī amôrem hîs: ‚henûk'. amrôt: ‚ho ar qanûn*[3]*, lākên hímāk.'*

31. *amôrem hîs: ‚kelêṯ (ĕ) lên ba-koltêt hímāk bîs!' amrôt: ‚hímāk hābû . . .' u-nkôt ba-koltêt la-môjib da-koltêt dîme, amrût hêhem: ‚dá ġáyj-ī ū-dá ḥaujôr-eh ū-dá ḥéyb-ī ū-dá ġay ū-dá qôḏī dôme da-áymel qaṣṣât.'*

32. *aśś dôlet ū-môsī bîs w-aśś ġâ ū-môsī bîs. ū-qóṣṣom ḥerê da-qôḏī ū-ġáyj-is qoṣṣ ḥerê da-ḥaujôr-eh.*

33. *ū-jihêmem, se ū-ḥéyb-es ū-ġâ-s ū-ġáyj-is. ta núkām ba-raḥbêt da-ḥéyb-es, tḥoulîlem senât. ū-jihêmem, se ū-ġáyj-is, ha-raḥbêt da-ġáyj-is. tḥoulîlem.*

---

[1] So zu teilen, nicht *l-a-'arêḏ*. [2] So zu teilen, nicht *l-a-nká*. [3] Beachte das Maskulinum *qanûn*! Sie ist ja als Mann verkleidet.

28. Es kam ihr Mann und sein Sklave und ihr Vater und ihr Bruder und der Kadi. Sie sah sie, sie kamen ins Kaffeehaus. Sie erkannte sie, während ihr Vater ihren Mann nicht kannte und ihr Mann ihren Vater nicht kannte. Darauf sagte sie zum Kaffeesieder: ‚Ich will (etwas) anbieten diesen Leuten.‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

29. Sie bot ihnen (etwas) an und machte ihnen ein Abendessen, und sie aßen zu Abend. Und sie brachte ihnen Kaffee und sie tranken (Kaffee) und sie saßen da. Nach dem Kaffee sagte sie zu ihnen: ‚Seid willkommen, aber wir wollen (den Abend) verplaudern und ein jeder soll eine Erzählung vorbringen!‘ Sie sagten: ‚Recht!‘

30. Es erzählte ihr Vater, bis er fertig war[a], und es erzählte der Kadi, bis er fertig war, und es erzählte ihr Bruder, bis er fertig war, und es erzählte ihr Mann, bis er fertig war, und es erzählte sein Sklave, bis er fertig war, und es erzählte der Besitzer des Kaffeehauses, bis er fertig war. Und darauf sagten sie zu ihr: ‚(Das Erzählen ist nun) bei dir!‘ Sie sagte: ‚Ich bin wohl klein, aber ich habe (etwas) gehört.‘

31. Sie sagten zu ihr: ‚Erzähle uns eine Erzählung (die) du gehört hast.‘ Sie sagte: ‚Ich habe gehört, (es waren) Leute . . .‘ Und sie brachte vor eine Erzählung entsprechend dieser Erzählung, sie sagte zu ihnen: ‚Der (ist) mein Mann und der sein Sklave und der mein Vater und der mein Bruder und der dieser Kadi, der die Geschichte gemacht hat.‘

32. Es erhob sich der Sultan und küßte sie und es erhob sich ihr Bruder und küßte sie. Und sie schnitten dem Kadi den Kopf ab und ihr Mann schnitt seinem Sklaven den Kopf ab.

33. Und sie zogen weiter, sie und ihr Vater und ihr Bruder und ihr Mann. Als sie in die Stadt ihres Vaters gekommen waren, saßen sie da ein Jahr. Und sie zogen weiter, sie und ihr Mann, in die Stadt ihres Mannes. Sie saßen da.

---

[a] ‚bis zum Ende‘ — NB. *temûm* ist Kausativum, eig. ‚bis er es fertig gemacht hatte‘.

H. Der vertrocknete Totenkopf.

1. *gayj berék jibâl, ḥarâmī,[+] yeġûṣab hâbū*[1]. *ta nhôr, kafôd, yaḥôm har raḥbêt*[+2]. *siyôr. tâ bér-eh b-ḥóurem, ksû ḥerê qôśā.[+] ġátirī śéh, amôr: ,a ḥerê! hâśen nûkā bûk bûm?' amôr heh: ,wusâḥ[+] da-dunyâ ṭarḥ-áy.'*

2. *ū-hé siyôr. tâ nûkā ba-rḥabêt, wuqôb berék (ĕ) mqahôyit. ksû hâbū*[3], *tḥoulûl henê-hem. amôrem heh: ,hêt men hå?' amôr: ,ho min (ĕ) jibâl.' amôrem heh: ,śî ḥabêr śûk?' amôr hêhem: ,lâ, lakên ḥabréne-kem[+] ba-behlît.'[+] amôrem heh: ,históu!' amôr: ,kafádek min (ĕ) jibâl. tâ bér-ī ba-jâḥī,[+] kúsk ḥerê, ġátirīk śeh, amérk heh: „a ḥarê! hâśen nûkā bûk bûm?" amôr hînī: „wu-sâḥ da-dinyâ." ' amôrem heh: ,yikûn lâ! ū-hêt qaf*[+4] *men l-ehmâ-k*[5] *dóulet!' amôr: ,históu!'*

3. *nûkā ṭâd fadóulī,[+] siyôr hal dóulet w-amôr heh: ,ġayj ṭâd nûkā ba-mqahôyit, amôr, ksû ḥarê da-ben-âdem[+] ū-herûj śeh.' amôr dóulet: ,ġábem ġayj l-ankâ*[6]*!'*

4. *siyôrem, zâqam teh, amôrem heh: ,hamâ dóulet.' ū-siyôr. tâ nûkā hal dóulet, amôr heh: ,hêt men hô?' amôr: ,ho min (ĕ) jibâl.' amôr: ,hâśen kusk?' amôr: ,kusk ḥerê ū-heréjek śeh. amérk heh: „a ḥarê! hâśen nûkā bûk bûm?" amôr: „wusâḥ da-dunyâ." ' amôr heh dóulet: ,sêr!'*

5. *w-ūzem-éh rabôt askêr l-eśhîdem*[7] *leh, w-amôr heh: ,han zadéqak,[+] ūzemén-ek hal tḥôm, ū-hán bôdek, qoṣṣône ḥerê-k.*

---

[1] = *hābû*. [2] = *hal raḥbêt*. [3] = *hābû*. [4] So lese ich statt *qaff*, indem ich es für mit ar. قفّ (von وَقَفَ) identisch halte. [5] So zu teilen, nicht *l-e-hmâk*. [6] So zu teilen, nicht *l-a-nká*. [7] So zu teilen, nicht *l-e-śhîdem*.

H. Der vertrocknete Totenkopf.

1. (Es war) ein Mann im Berg(lande), ein Räuber, (der) die Leute ausplünderte. Eines Tages stieg er herunter, indem er zur Stadt wollte. Er ging. Als er schon auf dem Wege (war), fand er einen trockenen (Toten)kopf. Er sprach mit ihm, er sagte: ‚O Kopf! Was hat dich hieher gebracht?' Er sagte zu ihm: ‚Der Schmutz der Welt hat mich (hier) gelassen.'

2. Und er, er ging. Als er in die Stadt gekommen[a] war, ging er in ein Kaffeehaus hinein. Er fand Leute, er setzte sich hin bei ihnen. Sie sagten zu ihm: ‚Woher bist du?' Er sagte. ‚Ich (bin) vom Berge.' Sie sagten zu ihm: ‚Hast du irgend eine Nachricht?' Er sagte zu ihnen: ‚Nein, aber ich werde euch etwas[b] berichten.' Sie sagten zu ihm: ‚Recht!' Er sagte: ‚Ich bin heruntergestiegen vom Berge. Als ich schon in der Ebene (war), habe ich einen (Toten)kopf gefunden, ich habe mit ihm gesprochen, ich habe zu ihm gesagt: O Kopf! Was hat dich hieher gebracht? Er hat zu mir gesagt: Der Schmutz der Welt.' Sie sagten zu ihm: ‚Nicht möglich! Und du, du halt ein[c], daß dich der Sultan nicht höre!' Er sagte: ‚Recht!'

3. Es kam ein Schwätzer daher, er ging zum Sultan und sagte zu ihm: ‚Ein Mann ist ins Kaffeehaus gekommen, er hat gesagt, er hat einen Menschenkopf gefunden und hat mit ihm geredet.' Es sagte der Sultan: ‚Lasset den Mann kommen!'

4. Sie gingen, sie riefen ihn, sie sagten zu ihm: ‚Höre, der Sultan (ruft dich).' Und er ging. Als er zum Sultan gekommen war, sagte er zu ihm: ‚Woher (bist) du?' Er sagte: ‚Ich (bin) vom Berge.' Er sagte: ‚Was hast du gefunden?' Er sagte: ‚Ich habe einen (Toten)kopf gefunden und habe mit ihm geredet. Ich habe zu ihm gesagt: O Kopf, was hat dich hieher gebracht? Er hat gesagt: Der Schmutz der Welt.' Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Geh!'

5. Und er gab ihm vier Soldaten (mit), daß sie zeugen für ihn, und er sagte zu ihm: ‚Wenn du die Wahrheit sagst, werde ich dir geben, was immer du willst, und wenn du lügst, werde ich dir den Kopf abschneiden.'

---

[a] ‚Und er ging, bis er ins Land kam'.

[b] Wörtl. ‚ein Wort, eine Sache'.

[c] ‚Schweig', vgl. Kommentar.

6. *siyôr, he w-askêr. tâ núkām hal ḥarê, amôr heh: ‚a ḥarê! hâśen nûkā bûk bûm?‘ amôr: ‚wusâḥ da-dunyâ.‘ amôr h-āskêr: ‚hámākem*[1]*?‘ amôrem: ‚hámān*[2]*, lākén naḥôm neśelél-eh šên ha-rḥabêt.‘*

7. *ū-śállem-eh šêhem. tâ núkām beh hal dóulet, amôr hêhem: ‚hámākem*[3] *teh herôj?‘ amôrem: ‚ġalâ*[4] *ḥerê ū-šáḥberem teh!‘ amôr heh dóulet: ‚ho mšáḥbere ḥerê, ū-hán herôj lâ, ḥerê-k qaṣṣâye-h.‘*

8. *u-tḥoulîlem. tâ ġaserówen, wátaḥfem hâbū*[5] *hal dóulet. ḥarîjem ū-hūqâm-eh ba-ámq, u-šḥabir-éh dóulet, amôr heh: ‚a ḥarê! hâśen nûkā bûk bûm?‘ ġátirī lâ. tôli amôrem hâbū*[6]*: ‚trâḥ tâ jéhma!‘*

9. *ū-ṭarḥ-áyh. tâ jéhma ġaserówen wátaḥfem hâbū*[7] *ū-játemām, ū-ḥarîjem ḥarê, ū-herôjem šéh, ġátirī lâ.*

10. *amôr dóulet: ‚qazâzem ḥeré-h!‘ qóṣṣom ḥeré-h. hîs ber qóṣṣom ḥerê-h, ġátirī ḥerê qôśā, amôr heh: ‚ġalêq, hu ber amérk hûk: „nûkā bî wusâḥ da-dunyâ.“‘*

11. *nûkā dóulet, amôr: ‚qabárm-eh!‘ ū-qabárm-eh.*

12. *wudôq dóulet ṭar ṭemantâšar nâqa*[+] *dirêhem u-ḥazóub bê-hem ha-béyt da-ġáyj. ū-jehemôt qáfilet da-dirêhem. ta núkām hal ḥéyb-eh, wuzômem teh dirêhem, amôrem heh: ‚qadâyet*[+] *da-ḥabrê-k.‘*

---

[1] So wohl doch die eigentliche Betonung, nicht *hamâkem*, von *hîmā*. [2] So die eigentliche Betonung, nicht *hamân*, von *hîmā*. [3] Cf. die vorhergehenden Noten. [4] = *ġalâq* und wohl auch = *ġalâqem*, cf. in 10: *ġalêq*. [5] = *hābû*. [6] = *hābû*. [7] = *hābû*.

6. Er ging, er und die Soldaten. Als sie zum Kopfe gekommen waren, sagte er zu ihm: ‚O Kopf! was hat dich hieher gebracht?‘ Er sagte: ‚Der Schmutz der Welt.‘ Er sagte zu den Soldaten: ‚Habt ihr gehört?‘ Sie sagten: ‚Wir haben gehört, aber wir wollen ihn mit uns nehmen in die Stadt.‘

7. Und sie nahmen ihn mit sich. Als sie mit ihm zum Sultan gekommen waren, sagte er zu ihnen: ‚Habt ihr ihn gehört, (wie) er redete?‘ Sie sagten: ‚Seht den Kopf (an) und fraget ihn[a]!‘ Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Ich werde den Kopf fragen, und wenn er nicht redet, werden wir dir[b] den Kopf abschneiden.‘

8. Und sie saßen da. Als es am frühen Nachmittage war, kehrten (die) Leute heim zum Sultan. Man brachte ihn heraus und legte ihn mitten hin, und es fragte ihn der Sultan, er sagte zu ihm: ‚O Kopf! Was hat dich hieher gebracht?‘ Er sprach nicht. Darauf sagten die Leute: ‚Laß (ihn) bis morgen!‘

9. Und er ließ ihn. Tags darauf am Frühnachmittage kehrten die Leute heim und versammelten sich, und man brachte den Kopf heraus, und sie redeten mit ihm, er sprach nicht.

10. Es sagte der Sultan: ‚Schneidet ihm den Kopf ab!‘ Sie schnitten ihm den Kopf ab. Wie sie ihm den Kopf schon abgeschnitten hatten, sprach der trockene (Toten)kopf, er sagte zu ihm: ‚Sieh! Ich habe zu dir schon gesagt: Es hat mich der Schmutz der Welt gebracht.‘

11. Es kam der Sultan, er sagte: ‚Begrabet ihn!‘ Und sie begruben ihn.

12. Es lud der Sultan auf 18 Kamelinnen Geld auf und sandte es ins Haus des Mannes. Und es zog dahin die Karawane mit dem Geld. Als sie zu seinem Vater gekommen waren, gaben sie ihm das Geld, sie sagten zu ihm: ‚(Das ist) das Sühngeld für deinen Sohn.‘

---

[a] Im Mehri Imperativ, also nicht ‚Und sie frugen ihn‘, was *saḥbîrem teh* wäre.

[b] ‚So werden wir dem Manne (den Kopf abschlagen).‘

13. *ū-šéh habrít-h. kafdôt har raḥbêt*[1], *nkôt hal ajûz, tḥowwelôt*[2]. *hîs nehôr, amlût ḥanáf-s dára'*⁺ *da-ḥadîd*⁺ *ū-káll-eh mzóubaḥ*⁺ *ū-halqôt*⁺ *beh. hîs fáqaḥ da-ḥalî(u)*⁺ *śallôt áys ū-bārôt. tâ ṭowôt hal buwwôb, amrût heh: ‚ftâḥ!' amôr hîs: ‚hêt môn?' amrôt: ‚hu mál'ek-el-móut.'*⁺ *amôr: ‚tḥôm l-hô?' amrôt: ‚ḥôm la-hál dóulet.'*

14. *ū-ftôḥ hîs haulî, ū-jirût. nkôt hal ġâher, amrût heh: ‚ftâḥ!' amôr: ‚hêt môn?' amrût: ‚mál'ek-el-mût.'*

15. *tê firôt, nkôt hal dóulet, amrût heh: ‚salâm alêk!' amôr dóulet: ‚alêk es-salâm! môn tkûn?' amrôt: ‚mál'ek-el-móut. ū-núkāk tuwól-ke maqadê*⁺ *ġáyj dôm, da-sḥâṭak.' amôr heh: ‚hu hal bál-ī mán-k.' amôr: ‚ū-ún'am bâl-ī! ū-hêt ḥtiyôr: l-aḏôṭ*[3] *ámer-ek, ullû tezêm ḥéyb da-ġáyj dôm, da-sḥáṭak*[4], *raḥbêt.' amôr: ‚wuzemône ḥéyb da-ġáyj raḥbêt.' amrût: ‚háḥzab*[5] *leh!'*

16. *ū-ḥazóub leh w-ūzem-éh raḥbêt nḥáli śhûd. hūqî-bem teh dóulet, u-tḥoulûl, ū-dóulet dâk wîqā wuzîr.*

1. Der Sohn des Jägers.

1. *ġayj ba-rḥabêt, féśel-eh*⁺ *yilôbed zayôr ū-yiśôm, yinôkā b-ḥusôr-hum*⁺. *u-nkáy-h ġajên ū-môt ḥéyb-eh. śallôt ḥarmât bendûq-eh ū-defanát-h, ū-qanût ḥabrê-s. tâ aqôr, amôr hîs: ‚a hāmî, hâśen fêśel da-ḥéyb-ī?' amrût heh: ‚fêśel da-ḥéyb-ek ḥammôl.'*

2. *siyôr. tâ nûkā hal ḥammaliyîn*⁺[6], *amôr hêhem: ‚hu ḥabrê da-ḥammôl, ḥôm l-aġadôl*[7] *śîkem.' amôrem heh: ‚históu!'*

---

[1] = *hal raḥbêt.* [2] So mit zwei *w* zu schreiben. [3] So zu teilen, nicht *l-a-ḏôt.* [4] Nicht *da-sḥáṭ-ak.* [5] Nicht *háḥzub* mit *u.* [6] So, nicht *ḥammā-liyîn* mit *ā.* [7] Nicht *l-a-ġadôl.*

13. Und er hatte eine Tochter. Sie stieg hinunter zur Stadt, sie kam zu einer Alten, sie setzte sich hin. Wie es eines Tages (war), machte sie sich einen Eisenpanzer und (zwar waren) an ihm (über-) all Lämpchen und sie zündete ihn an. Wie es Mitternacht (war[a]), nahm sie ein Messer und machte sich davon. Als sie (des Nachts) gekommen war[b] zum Torwart, sagte sie zu ihm: ‚Öffne!' Er sagte zu ihr: ‚Wer bist du?' Sie sagte: ‚Ich bin der Engel des Todes.' Er sagte: ‚Wohin willst du?' Sie sagte: ‚Ich will hin zum Sultan.'

14. Und es öffnete ihr der erste, und sie ging vorbei. Sie kam zum zweiten, sie sagte zu ihm: ‚Öffne!' Er sagte: ‚Wer bist du?' Sie sagte: ‚Der Engel des Todes.'

15. Als sie hinaufgestiegen war, kam sie zum Sultan, sie sagte zu ihm: ‚Heil dir!' Er sagte: ‚Heil dir! Wer bist du?' Sie sagte: ‚Der Engel des Todes. Und ich bin zu dir gekommen um dieses Mannes willen, den du abgeschlachtet hast.' Er sagte zu ihm: ‚Ich (bin) bei Gott (sicher) vor dir.' Er sagte: ‚Und Gott sei gnädig! und du wähle: soll ich dir das Leben nehmen, sonst sollst du dem Vater dieses Mannes, den du abgeschlachtet hast, das Land geben.' Er sagte: ‚Ich werde dem Vater des Mannes das Land geben.' Sie sagte: ‚Sende um ihn!'

16. Und er sandte um ihn und gab ihm das Land unter (Beisein von) Zeugen. Sie führten ihn als Sultan ein, und er saß da, und jener Sultan wurde Vezier.

I. Der Sohn des Jägers.

1. (Es war) ein Mann in einem Lande, sein Geschäft (war es), Wildziegen zu schießen und zu verkaufen, um für ihren Aufwand aufzukommen. Und es kam ihm ein Knabe (zur Welt) und es starb sein Vater. Es nahm die Frau seine Flinte und vergrub sie, und sie zog ihren Sohn auf. Als er herangewachsen war, sagte er zu ihr: ‚O meine Mutter, was für ein Geschäft (war das) meines Vaters?' Sie sagte zu ihm: ‚Das Geschäft deines Vaters (war), Lastträger (zu sein).'

2. Er ging. Als er zu Lastträgern gekommen war, sagte er zu ihnen: ‚Ich bin der Sohn eines Lastträgers, ich will mit euch tragen.' Sie sagten zu ihm: ‚Recht!'

---

[a] ‚Und sie zündete diese um Mitternacht an.'

[b] Nicht im Anschluß an das vorausgehende ‚bis sie zum Torwächter gelangte'.

3. *yiwúzemem teh kîs da-dirêhem, amôrem heh: ‚háuzal ha-béyt da-fulân!‘*

4. *yiṭešûš*+ *beh makôn ġâher. ū-nûkā, šẖabîrem teh, amôrem heh: ‚houzálk dirêhem?‘ amôr hêhem: ‚hūzálk.‘*

5. *mġôren nûkā bâl dirêhem, d-išẖabôr*[1] *min (ĕ) dirêhem-he. šẖabîrem teh, amôr: ‚hu hūzálk-sen.‘ ū-siyôr. ū-qábḥem*+ *teh*[2] *ū-lebédem-eh ḥammaliyîn*[3].

6. *ū-šūjûś ba-ġáyr ḫademât. tâ nûkā hal hāmé-h, amôr hîs: ‚hâśen ḫademât?‘ amrôt heh: ‚warrôd.‘*

7. *siyôr. tâ nûkā hal warradîn*[4], *amôr hêhem: ‚zêmem tey ḥenîd, l-awurôd*+[5] *beh, ū-ruddán-eh.*

8. *wuzômem teh. ū-siyôr, wurôd beh jôš-ī*+[6] *trú ū-śôlet bîdar leh. nûkā hal warradîn*[7], *qábḥem teh ū-nâlem ḥéyb-eh.*

9. *nûkā hal hāmé-h w-amôr: ‚hāmî, hâśen ḫademât da-ḥéyb-ī?‘ amrôt heh: ‚ḥaṭṭôb.‘*

10. *siyôr. tâ nûkā hal ḥaṭṭôbet, amôr hêhem: ‚zêmem tey šîkem qáyd l-aḥaṭâb*+[8] *beh, tâ l-ardéd-eh!‘ amôrem heh: ‚históu!‘*

11. *wuzômem teh qáyd. siyôr beh, ḥaṭôb. nûkā, di-áṣṣab*+[9] *ḥaṭâb, bîdaq leh qayd. ū-nûkā hal ḥaṭṭôbet, amôr hêhem: ‚qáyd bîdaq.‘ qábḥem teh, yeḥáymem l-elbédem-eh*[10].

12. *siyôr hal hāmé-h, amôr hîs: ‚hâśen ḫademât da-ḥéybī?‘ amrôt: ‚hauwôt*[11]*‘.*

13. *ū-siyôr hal ḥauwatîn*[12], *amôr hêhem: ‚zêmem tey hóurī u-ġaylôf! ḥôm l-ebtôr!‘*

---

[1] So zu teilen, nicht *di-šẖabôr*. [2] So zu betonen, nicht *u-qabḥém-teh*. [3] Nicht *ḥammāliyîn* mit *ā*. [4] Nicht *warrādîn* mit *ā*. [5] So zu teilen, nicht *l-a-wurôd*. [6] So, nicht *jôš ĕ*. [7] Nicht *warrādîn* mit *ā*. [8] Nicht *l-a-ḥaṭâb*. [9] Nicht *d-i-ʾáṣab*. [10] Nicht *l-e-lbédemeh*. [11] So mit *t*, nicht *ḥauwôṭ* mit *ṭ*. [12] So hier auch Jahn *ḥauwatîn* mit *a*.

3. Nun gaben sie ihm einen Sack Geld, sie sagten zu ihm: ‚Schaffe (ihn) nach dem Hause des So-und-So!‘

4. (Nun) verirrte er sich damit anderswo (hin). Und er kam daher, sie fragten ihn, sie sagten zu ihm: ‚Hast du das Geld hingeschafft?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich habe (es) hingeschafft.‘

5. Hernach kam der Besitzer des Geldes, indem er nach seinem Gelde fragte. Sie fragten ihn, er sagte: ‚Ich habe es hingeschafft.‘ Und er ging. Und es beschimpften ihn und schlugen ihn die Lastträger.

6. Und er wanderte fort ohne Dienst[a]. Als er zu seiner Mutter gekommen war, sagte er zu ihr: ‚Was für einen Dienst (hatte mein Vater)?‘ Sie sagte zu ihm: ‚(Er war) Wasserträger.‘

7. Er ging. Als er zu Wasserträgen gekommen war, sagte er zu ihnen: ‚Gebet mir einen Schlauch[b], daß ich damit Wasser trage, und ich werde ihn zurückbringen.‘

8. Sie gaben ihm (einen) und er ging, er trug damit zweimal Wasser und das dritte (Mal) zerplatzte er ihm. Er kam zu den Wasserträgern, sie beschimpften ihn und verfluchten seinen Vater.

9. Er kam zu seiner Mutter und sagte: ‚Meine Mutter, was für ein Dienst (war) der meines Vaters?‘ Sie sagte zu ihm: ‚(Er war) Holzsammler.‘

10. Er ging. Als er zu Holzsammlern gekommen war, sagte er zu ihnen: ‚Gebet mir, (wenn) ihr (einen) habt, einen Strick, daß ich damit Holz sammle, auf daß ich ihn zurückbringe.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Recht!‘

11. Sie gaben ihm einen Strick. Er ging mit ihm, er sammelte Holz. Er kam, indem (damit) gebunden worden war das Brennholz, (es) zerriß ihm der Strick. Und er kam zu den Holzsammlern, er sagte zu ihnen: ‚Der Strick ist zerrissen.‘ Sie beschimpften ihn, indem sie ihn schlagen wollten.

12. Er ging fort zu seiner Mutter, er sagte zu ihr: ‚Was für ein Dienst (war) der meines Vaters?‘ Sie sagte: ‚(Er war) Fischer.‘

13. Und er ging hin zu Fischern, er sagte zu ihnen: ‚Gebt mir einen Kahn und Angelschnüre! Ich will fischen!‘

[a] Auch ‚Arbeit, Arbeitsleistung‘.

[b] Nicht ‚Gefäß‘.

14. *w-ūzômem teh ġaylôf ū-hóurī ū-siyôr. bîter, ġáyraq, játfī⁺ beh hûrī, ḏôyam ġaylôf u-hé yaḥôm l-amât*[1]. *lḥâqam leh hâbū*[2] *ū-ẖeréjem-eh.*

15. *siyôr. tâ nûkā hal hāmé-h, ẖeróuj (ĕ) hîs jambíyyet, amôr hîs: ‚qásemen u-d-dîn ū-rább el-alamîn, da-hán hadaléleš tey ba-zádq, ullâ*[3] *da-l-'ṭán-š*[4] *ba-jambíyyet.' amrôt heh: ‚ḥafêr bû!'*

16. *ḥafôr, ksû bendûq. amrôt heh: ‚da ẖademât da-ḥéyb-ek yilôbed zayôr.'*

17. *siyôr, lebûd zâr ū-sḥaṭ-áy-h. nûkā beh h-sûq, śam-éh⁺ ū-śáll mén-eh ẖusôr-hum, hé ū-hāmé-h.*

18. *ū-hé tḫoulûl la-mūtôd-eh⁺ dákeme. ta nhôr, siyôr, ġalôq men zayôr, ksû śî lâ. yisiyûr. ta nẖálī śijerît, zâr, ġalôq berék śijerît, yaġûleq bīḏáyt-ī ṯrît.*

19. *śall-îsen ū-nûkā bîsen hal hāmé-h, amôr hîs: ‚kusk-(ĭ) zayôr lâ, yimó kusk bīḏáyt-ī ṯrît kallî-sen. han naḥám-sen, ẖusôr fśê-en.' amrût heh hāmé-h: ‚a ḥabrî, beyḏ liôm (ĕ) zebûn,⁺ śám-sen la-dóulet!'*

20. *siyôr bîsen la-hál dóulet. śitem-î-sen mén-eh ū-siyôr.*

21. *nûkā wuzîr, amôr ha-dóulet: ‚men hâ śûk beyḏ liôm?' amôr heh: ‚śátemk-sen men ġajên.' amôr wuzîr: ‚beyḏ liôm, jîdet hāmâ-sen.' amôr dóulet: ‚men hâ hāmâ-sen?' amôr: ‚dôm da nûka ba-béyḏ, l-ankâ*[5] *b-hāmâsen!'*

---

[1] So zu teilen, nicht *l-a-mât*. [2] = *hābû*. [3] So besser als *ullû*, das eigentlich = *ulû* = وَلَوْ ist. [4] Nicht *da-lṭán-š*. [5] Nicht *l-a-nkâ*.

14. Und sie gaben ihm Angelschnüre und einen Kahn und er ging. Er fischte, es ging unter[a], schlug um der Kahn mit ihm, verloren waren die Angelschnüre, während er im Begriffe war zu sterben. Es standen ihm Leute bei[b] und brachten ihn heraus.

15. Er ging. Als er zu seiner Mutter gekommen war, zog er gegen sie den Dolch, er sagte zu ihr: ‚Wir haben es geschworen beim Glauben und beim Herrn der Welten[c] (nämlich): ‚Wenn du mir die Wahrheit erzählst, (ist's gut,) sonst steche ich dich mit dem Dolch!' Sie sagte zu ihm: ‚Grabe hier (nach)!'

16. Er grub (nach), er fand die Flinte. Sie sagte zu ihm: ‚Der Dienst deines Vaters (war der, daß) er Wildziegen schoß.'

17. Er ging, schoß eine Wildziege (an) und schlachtete sie. Er brachte sie auf den Markt, verkaufte sie und nahm davon ihren Aufwand (her, den) für ihn und seine Mutter.

18. Und er saß da bei jener seiner Gewohnheit. Eines Tages ging er fort, er sah sich nach Wildziegen um, er fand nichts. (Nun) ging er weiter. Als er unter einem Baum (war), stellte er sich hin, er sah in den Baum hinein, (nun) sah er zwei Eier.

19. Er nahm sie und brachte sie zu seiner Mutter, er sagte zu ihr: ‚Ich habe keine Wildziegen gefunden, heute habe ich zwei Eier gefunden, sie alle (beide). Wenn wir sie wollen, (sind sie) der Aufwand für unser Mittagessen!' Es sagte zu ihm seine Mutter: ‚O mein Sohn, diese Eier sind (etwas) Kostspieliges, verkaufe sie dem Sultan!'

20. Er ging mit ihnen hin zum Sultan. Er kaufte sie von ihm und er ging.

21. Es kam der Vezier, er sagte zum Sultan: ‚Woher hast du diese Eier?' Er sagte: ‚Ich habe sie von einem Burschen gekauft.' Es sagte der Vezier: ‚Diese Eier — ihre Mutter ist gut!' Es sagte der Sultan: ‚Woher (bekomme ich) ihre Mutter?' Er sagte: ‚Dieser, der die Eier gebracht hat, soll ihre Mutter bringen!'

---

[a] Wohl nicht ‚beugte sich hinab'.

[b] Cf. G. 4.

[c] Nicht ‚der beiden Welten'.

22. *ḥazóub dóulet la-ġajên. nûkā. amôr heh: ‚ḥám-k tenkâ hînī ba-hāmê⁺ da-béyḍ! ū-hán núkāk bîs (ĕ) lâ, sḥaṭán-ak.‘*

23. *siyôr ġajên. tâ nûkā hal hāmé-h, amrût: ‚fśê!‘ amôr: ‚históu!‘*

24. *fśû ū-ḥerôj, śáll bendûq-eh ū-siyôr. tâ bér-eh mekôn, teġóber-eh ġajenôt. amrût heh: ‚tḥôm le-hâ?‘ amôr hîs: ‚taġatîr śî lâ!‘ amrôt heh: ‚háddel-ī[1] ū-meṭlûb-ak⁺ henî, ba-wájhī!*

25. *amôr hîs: ‚kúsk (ĭ) ṯrît beyḍ ū-núkāk bîsen ha-béyt. amrôt hînī hām-í: „hóuzal-sen la-hál dóulet!“ ū-hūzálk-sen u-śtem-î-sen men-î. ū-hú siyérk. tâ núkāk ba-béyt, nkéy-nī maḥazáyb men hal dóulet, amôr heh: „ṭarâḥ ġajên l-enká[2]!“ ū-siyérk. ta núkāk henéh, amôr hînī: „(i)nkâ hînī ba-hāmê da-béyḍ ullâ sḥaṭán-ak! ū-siyérk.“‘ amrût heh: ‚men hô śállek beyḍ?‘ amôr hîs: ‚min śijerît da-lfulânī.‘*

26. *siyôr. ta nûkā, ksû aqabît. laqaf-îs ū-nûkā hal ḥarmât, amôr hîs: ‚ḥu ḥôm l-esḥálf-ś⁺[3], fízāk men (ĕ) dóulet, l-emtônī[4] lî śî ū-l-aqadêr[5] leh lâ.‘ amrôt: ‚históu!‘*

27. *śḥalf-îs. w-ūzemát-h śaṭaráyr⁺ men (ă) ḥalâq-es, amrût heh: ‚han śî jirû lūk, háśāq⁺ ba-śaṭaráyr, ū-hú ʾnákā-k.*

28. *siyôr. ta nûkā hal dóulet, wuzem-éh aqabît. ū-siyôr ha-béyt-h.*

---

[1] Nicht *hádell-ī*. [2] So zu teilen, nicht *l-e-nká*. [3] Nicht *l-e-śḥalf-ś*. [4] Nicht *l-e-mtônī*. [5] Nicht *l-a-qadêr*.

22. Es sandte der Sultan um den Burschen[a]. Er kam. Er sagte zu ihm: ‚Ich will, daß du mir die Mutter der Eier bringst! Und wenn du sie nicht bringst, werde ich dich abschlachten.‘

23. Es ging der Bursche. Als er zu seiner Mutter gekommen war, sagte sie: ‚Das Mittagessen!‘ Er sagte: ‚Recht!‘

24. Er aß zu Mittag und ging hinaus, er nahm seine Flinte und ging. Als er schon irgendwo war, begegnete ihm (nun) ein Mädchen. Sie sagte zu ihm: ‚Wohin willst du?‘ Er sagte zu ihr: ‚Sprich mit mir nicht (davon)!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Erzähle (es) mir und dein Verlangen (zu erfüllen steht) bei mir, bei meinem Angesichte!‘

25. Er sagte zu ihr: ‚Ich habe zwei Eier gefunden und habe sie nach Hause gebracht. Meine Mutter hat zu mir gesagt: Schaffe sie zum Sultan! Und ich habe sie hingeschafft und er hat sie von mir gekauft. Und ich bin gegangen. Als ich nach Hause gekommen war[b], ist zu mir ein Abgesandter vom Sultan her gekommen, er hatte zu ihm gesagt: Laß den Burschen kommen! Und ich bin hingegangen. Als ich zu ihm gekommen war[c], hat er zu mir gesagt: ‚Bring mir die Mutter der Eier, sonst werde ich dich abschlachten! Und ich bin gegangen.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Woher hast du die Eier genommen?‘ Er sagte zu ihr: ‚Von dem Baume So-und So.‘

26. Er ging. Als er hingekommen war[d], fand er einen Vogel. Er ergriff ihn und kam zu der Frau, er sagte zu ihr: ‚Ich will dich mir (einen Eid) schwören lassen, ich fürchte, daß der Sultan mir gegenüber einen Wunsch äußert und ich nicht dazu imstande bin.‘ Sie sagte: ‚Recht!‘

27. Er ließ sie (einen Eid) schwören. Und sie gab ihm einen Fetzen von ihrem Kleide, sie sagte zu ihm: ‚Wenn etwas über dich kommt, zünde den Fetzen an und ich komme zu dir!‘

28. Er ging. Als er zum Sultan gekommen war, gab er ihm den Vogel. Und er ging nach Hause.

---

[a] Nicht ‚sandte zum Jüngling‘.
[b] Nicht im Anschluß an das vorhergehende ‚bis ich nach Hause kam‘.
[c] ebenso [d] Nicht übersetzt.

29. *nkáyh wuzîr. amôr ha-dóulet: ‚bor nûka b-aqabît. amêr heh: „ḥôm habrît dî waṣf-el wuṣûf,⁺ ū-hán núkāk bîs (ĕ) lâ, sḥaṭán-ak.“‘*

30. *ḫazóub (ĕ) leh dóulet. nûkā. amôr heh: ‚ḥám-ek tenká hînī ba-wáṣf-el-wuṣûf!‘ amôr heh: ‚ád-ī ḥâm l-aġalêq[1].‘*

31. *ta jéhma siyôr ġajên ū-śáuq ba-śaṭaráyr. nkat-h ribát-h. amôr hîs: ‚dóulet amôr: „ḥám-k tinkâ hînī ba-wáṣf-el-wuṣûf.“‘ amrôt: ‚históu! sêr tuwól-he, amêr heh: „ḥôm márkab, teqâ[2] mahuśrôt,⁺ halwáḥ-se[3] dehêb ū-faḏḏât ū-káll-hem m-śí⁺ da-wuzîr.*

32. *ḫazáub dóulet la-wuzîr, amôr heh: ‚ġajên yaḥôm márkab [d-] dehêb ū-faḏḏât ū-sê men ḏáher-ek.‘⁺ amôr wuzîr: ‚ya'óureb lâ ġarûy dôm.‘ amôr: ‚lâzim.‘ amôr heh dóulet: ‚ġajên nûka ba-béyḏ, w-amérk hên: „ṭarâḥem teh l-enká[4] ba-hamâ-sen!“ ū-nûkā ba-hamâ-sen, w-amérk hên: „l-enká[5] ba-waṣf-el-wuṣûf.“ hâbū[6] yijihîmem tuwól-se ba-márkab. ū-lazarôm lâzim!‘*

33. *ū-siyôr wuzîr, ūśôr[7] márkab, halwáḥ-se men dehêb ū-faḏḏât. ū-tâ temûm márkab, ḫazáybem la-ġajên. ū-nûkā.*

34. *amôrem heh: ‚márkab bér-eh[8]! jihôm!‘*

35. *ū-jihêm. tâ nûkā ba-rḥabêt da-wáṣf-el-wuṣûf, ksî-s ġajenôt, ḥabrít da-dóulet, śáuq ba-śaṭaráyr, nkát-h ribát-h, amôr: ‚hibû?‘ amrôt: ‚amôl neḥâj berék márkab ū-ġajenûten nkóuten-ek, ū-sê nkáyte śîsen. ū-hán nkôt, kafdîte berék ḫann,⁺ ġalqáyte márkab.‘*

---

[1] Nicht *l-a-ġalêq.* [2] Wohl so, nicht *tekâ* mit *k*, also von *wîqā*, nicht = *tekên* (von *kôn*), cf. K. 16 und 17. [3] So, nicht *hal-wáḥse.* [4] So zu teilen, nicht *l-e-nká.* [5] Nicht *l-e-nká.* [6] = *hābû.* [7] Nicht *ū śôr.* [8] Sic! Man erwartet *bér-es*, da *márkab* feminin ist.

29. Es kam zu ihm (zum Sultan) der Vezier, er sagte zum Sultan: ‚Er hat den Vogel schon gebracht. Sag' ihm: Ich will diese Tochter, die Tausendschön, und wenn du sie nicht bringst, werde ich dich abschlachten.'

30. Es sandte um ihn der Sultan[a]. Er kam. Er sagte zu ihm: ‚Ich will, daß du mir Tausendschön bringst.' Er sagte zu ihm: ‚Ich will (mich) noch (um) sehen.'

31. Tags darauf ging der Bursche und zündete den Fetzen an. Es kam zu ihm seine Freundin. Er sagte zu ihr: ‚Der Sultan hat gesagt: Ich will, daß du mir Tausendschön bringst.' Sie sagte: ‚Recht! Geh' hin zu ihm, sag' zu ihm: Ich will ein Schiff, es sei ein gezimmertes, seine Planken Gold und Silber[b] und alles aus dem Besitz[c] des Veziers.'

32. Es sandte der Sultan um den Vezier[d], er sagte zu ihm: ‚Der Bursche will ein Schiff von Gold und Silber und es (sei) auf deine Kosten.' Es sagte der Vezier: ‚Es geht nicht, dieses Gerede.' Er sagte: ‚Es muß (sein).' Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Der Bursche hat die Eier gebracht, und du hast zu uns gesagt: Lasset ihn ihre Mutter bringen! Und er hat ihre Mutter gebracht, und du hast zu uns gesagt: Er soll Tausendschön bringen. Die Leute sollen hinfahren zu ihr in dem Schiffe. Und jetzt muß es (sein)!'

33. Und es ging der Vezier hin, er zimmerte[e] das Schiff, seine Planken aus Gold und Silber. Und als er das Schiff fertig gemacht hatte, sandten sie um den Burschen[f]. Und er kam.

34. Sie sagten zu ihm: ‚Das Schiff ist schon da! Fahre!'

35. Und er fuhr dahin. Als er ins Land der Tausendschön gekommen war, fand er sie, das Mädchen, die Tochter eines Sultans, er zündete den Fetzen an, es kam zu ihm seine Freundin, er sagte: ‚Wie (nun)?' Sie sagte: ‚Mach' ein Spiel im Schiffe und die Mädchen werden zu dir kommen und sie, sie wird mit ihnen kommen. Und wenn sie kommt, wird sie hinuntersteigen in den Schiffsraum, wird das Schiff besehen.'

---

[a] Nicht ‚sandte der Sultan zu ihm'.

[b] Nicht ‚es möge ein Schiff errichtet werden, mit Brettern aus Gold und Silber'.

[c] Nicht ‚auf Rechnung'.

[d] Nicht ‚sandte der Sultan zum Vezier'.

[e] Nicht ‚und rüstete' (was wohl *ū šôr* bedeuten soll).

[f] Nicht ‚sandten sie zu dem Jüngling'.

36. *ū-ámelem šárḥ*[1], *ū-ṭowû ġajenûten men (ă) raḥbêt ū-sê šîsen. ū-ba-nḥâj ġâher kafdôt berék ḥánn*[2] *ū-kafôd ġajenûten fáqaḥ da-ḥalîn ha-bárr, w-ād (ĭ) sê.*

37. *sáferem bîs berék márkab, ū-sê wáṣf-el-wuṣûf telôbed rêmel.*

38. *hîs k-ṣôbaḥ, haṣabḥóut*⁺ *ba-ámq da-róurem. labdôt (ĕ) rêmel, ġalqôt, di-hé ġajên maḥazáyb men hál dóulet ū-sebêb káll-eh men wuzîr.*

39. *núkām la-raḥbêt da-dóulet. amrôt ġajenôt: ‚hu kafdîte lâ, āsé han handáyfem hînī qoṭôyif*⁺ *min (ă) ḥáyq*[3] *ta ha-béyt da-dóulet, ū-káll-eh men hal wuzîr.'*

40. *ḥazóub dóulet la-hál wuzîr, amôr heh: ‚hándaf! ġajenôt tḥôm tkafêd.' amôr wuzîr: ‚šî šî lâ.' amôr heh: ‚lâzim.'*

41. *ū-sijôr wuzîr ū-nûkā ba-qaṭôyif ū-hendáuf men ḥáyq tâ ha-béyt da-dóulet.*

42. *tê jéhma*[4] *kafdôt ba-ḥaléy u-nkôt ha-béyt da-dóulet. hîs k-ṣôbaḥ, amôr hîs doulet: ‚ars.'*⁺ *amrôt ġajenôt: ‚lâ, šî árs ĕ lâ! nkâm ba-rikîb*⁺ *da-ḥaṭâb!' amrût hêhem: ‚háḥzeb la-ġajên!'*

43. *ū-ḥazáybem léh, ū-nûka. amrôt ha-dóulet: ‚hálqam*⁺ *ba-ḥaṭâb ū-ṭarâḥam teh l-etḥówwel*[5] *berk-éh!' hālîqem*⁺ *ba-ḥaṭâb, amôrem heh: ‚lâzim tetḥówwel*[6] *berk-îs!' amôr hêhem: ‚ḥôm reśibêt-ī*⁺ *men (ă) béyt.' amôrem heh: ‚sêr!'*

44. *siyôr. hîs bér-eh b-ḥoúrem, śúuq ba-śaṭaráyr, nkát-h ribát-h. amôr hîs: ‚yaḥáymem tey l-etḥówwel*[7] *berék śiwôṭ!' nkôt heh be-kûz*⁺ *da-ḥamû, amrôt heh: ‚tîq!'*⁺ *teqi-éh*⁺[8]. *amrôt: ‚lazarôm sêr, tḥówwel*[9] *berék śiwôṭ, lûk šī lâ!*

---

[1] Mit *ś*, nicht *šarḥ* mit *š*. [2] So lese ich statt *kafdôt berék ḥann ū ba-nḥâj ġâher berék ḥann.* [3] So mit *q*, nicht *ḥayk* mit *k* (ebenso im folgenden). [4] So lese ich statt *di-jehma*, das wohl aus *t-jéhma* = *tê jéhma* entstanden ist. [5] So zu teilen, nicht *l-e-tḥówel*, ebenso in 44 und 46. [6] So mit zwei *w* zu schreiben. [7] Ebenso. [8] Nicht *teq-iéh.* [9] Mit zwei *w* zu schreiben, auch im folgenden!

36. Und sie machten eine Unterhaltung, und es kamen des Nachts die Mädchen aus dem Lande und sie mit ihnen. Und bei einem anderen Spiele stieg sie hinunter in den Schiffsraum und es stiegen die Mädchen um Mitternacht aus ans Land, während sie (noch dort) war.

37. Sie reisten mit ihr im Schiffe, während sie, Tausendschön, Sandfiguren machte[a].

38. Wie es am Morgen (war), war sie am Morgen mitten im Meere. Sie machte Sandfiguren, sie sah, daß der Bursche gesandt war vom Sultan her und daß die Ursache von allem der Vezier war.

39. Sie kamen nach dem Lande des Sultans. Es sagte das Mädchen: ‚Ich werde nicht aussteigen, vielleicht wenn sie mir Teppiche ausbreiten vom Gestade bis zum Haus des Sultans, und alles muß vom Vezier her sein.‘

40. Es sandte der Sultan hin zum Vezier, er sagte ihm: ‚Breite (Teppiche) aus! Das Mädchen will aussteigen.‘ Es sagte der Vezier: ‚Ich habe nichts.‘ Er sagte zu ihm: ‚Es muß (sein).‘

41. Und es ging der Vezier und brachte Teppiche und breitete (sie) aus vom Gestade bis zum Hause des Sultans.

42. Tags darauf stieg sie aus in der Nacht und kam ins Haus des Sultans. Wie es am Morgen (war), sagte zu ihr der Sultan: ‚Die Hochzeit!‘ Es sagte das Mädchen: ‚Nein, keine Hochzeit! Bringt eine Lage Holz!‘ Sie sagte zu ihnen: ‚Sende um den Burschen[b]!‘

43. Und sie sandten um ihn[c], und er kam. Sie sagte zum Sultan: ‚Steckt das Holz in Brand und lasset ihn sich darein setzen!‘ Sie steckten das Holz in Brand[d], sie sagten zu ihm: ‚Du mußt dich darein setzen!‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich will meine Pfeife aus dem Hause.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Geh!‘

44. Er ging. Wie er schon auf dem Wege (war), zündete er den Fetzen an, es kam zu ihm seine Freundin, er sagte zu ihr: ‚Sie wollen, daß ich mich ins Feuer setze!‘ Sie brachte ihm einen Krug Wasser, sie sagte zu ihm: ‚Trink!‘ Er trank es. Sie sagte: ‚Jetzt geh, setz' dich ins Feuer, dir (geschieht) nichts!‘

---

[a] D. h. aus dem Sande, den sie hinstreute, die Zukunft erforschte.

[b] Nicht ‚Sendet zu dem Jüngling!‘

[c] Nicht ‚zu ihm‘.

[d] NB. Nicht noch einmal ‚Zündet das Brennholz an‘, denn *halîqem* ist Perfektum! Der Imperativ lautet doch *hálqam*.

45. *ū-siyôr ha-béyt ū-śáll reśibét-h ū-tumbôko u-nkáy-hem*[1]*. amôrem heh: ‚yállāh, qêb!‘ wuqôb ba-ámq di-śiwôṭ ḥaṭṭôbī*⁺ *ū-ômer bûrī*⁺ *u-tḫoulûl d-imzûz. ū-qazamôt śiwôṭ men neǵál-he*⁺ *ū-ḥarôj.*

46. *amrôt ǵajenôt ha-dóulet: ‚nká ba-rikîb ṯániyet da-ḥaṭâb.‘ ū-núkām ba-rikîb da-ḥaṭâb, amrôt heh: ‚hálq (ă) bîs!‘ ū-hālûq bîs. amrôt: ‚zâqam l-wuzîr!‘ záqām l-wuzîr, amrût heh: ‚ǵáb-eh l-eqêb*[2] *berék śiwôṭ l-etḫówwel!‘ amôr heh dóulet: ‚tḫówwel berék śiwôt.‘ amôr: ‚yimkôn mán-k (ĕ) lâ! tḫôm ḫsôret,*⁺ *ḫserône,*⁺ *ū-dôme yimkôn mán-k (ĕ) lâ.‘ amrût ǵajenôt: ‚lâzim l-'qêb*[3]*.‘ wuqôb ū-śátāq.*⁺

47. *amrôt heh: ‚háḫzab ba-rikîb śáltet da-ḥaṭâb!‘ u-ḫazóub. amrût heh: ‚tḫówwel berk-îs!‘ u-tḫoulûl berk-îs ū-śátāq.*

48. *ū-ḫazabôt la-ǵajên u-nkáys*[4]*. amrôt heh: ‚laza-rôm zém-ī ḥalfét da-bâlī!‘ w-ūzem-îs ḥalfêt*⁺*. u-ḥtelîfem, he ū-sê, ū-hārûs bîs. w-amrôt heh: ‚hêt dóulet ū-hú ḥar-mát-k!‘ u-tḫoulîlem.*

K. Der Wunschring.

1. *ǵayj, śeh ḥabánten śelît ū-śéh ḥabrê ū-śéh morti-jêt*⁺ *da-mnê*⁺*. mîreḏ ǵáyj, amôr h-ḥabré-h: ‚ǵót-ke, han hâd nûkā yaḥôm l-ahâres*[5]*, háffak-eh*[6]*, turdûd (ĕ) leh lâ! ū-zém-eh ḥarmát-h, hal yiḥôm l-aqôfī*[7] *bîs!‘*

2. *ū-môt ǵáyj, ū-yinûka afrît, mqáddem da-afārît*⁺ [8]*, amôr heh: ‚hôm l-ahâres henûk.‘ amôr: ‚históu!‘ fakk-áyh, aqôd bîs, ū-ámelem ars ū-ḏayéft, mǵôren śall-îs, jihêm bîs berék qâ'.*

---

[1] Nicht *nká-yhem.* [2] So zu teilen, nicht *l-e-qêb.* [3] Nicht *l-qêb.* [4] Nicht *nká-ys.* [5] So zu teilen, nicht *l-a-hâres*, auch im folgenden noch einige Male. [6] Nicht *háfakk-eh* mit einem *f* und zwei *k.* [7] So zu teilen, nicht *l-a-qôfī.* [8] Nicht *afārît*, auch im folgenden.

45. Und er ging nach Hause und nahm seine Pfeife und Tabak und kam zu ihnen. Sie sagten zu ihm: ‚Wohlan denn, geh hinein!‘ Er ging hinein mitten ins Holzfeuer und stopfte den Glutbecher und setzte sich hin rauchend. Und es erlosch das Feuer von seinem Schweiße und er ging heraus.

46. Es sagte das Mädchen zum Sultan: ‚Bring eine zweite Holzladung!‘ Und sie brachten eine Holzladung, sie sagte zu ihm: ‚Steck' es in Brand!‘ Und er steckte es in Brand. Sie sagte: ‚Rufet um den Vezier!‘ Sie riefen um den Vezier, sie sagte zu ihm: ‚Laß ihn ins Feuer hineingehen, daß er sich hinsetze!‘ Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Setz' dich ins Feuer!‘ Er sagte: ‚Es ist nicht möglich von dir aus! Willst du Bezahlung, werde ich bezahlen[a], und dies ist nicht möglich von dir aus!‘ Es sagte das Mädchen: ‚Er muß hineingehen!‘ Er ging hinein und verbrannte.

47. Sie sagte zu ihm: ‚Sende eine dritte Holzladung.‚ Und er sandte (eine). Sie sagte zu ihm: ‚Setz' dich darein!‘ Und er setzte sich darein und verbrannte.

48. Und sie sandte um den Burschen und er kam zu ihr. Sie sagte zu ihm: ‚Jetzt gib mir einen Gottesschwur!‘ Und er gab ihr den Schwur. Und sie verschworen sich, er und sie, und er heiratete sie. Und sie sagte zu ihm: ‚Du bist Sultan und ich bin deine Frau!‘ Und sie saßen da.

K. Der Wunschring.

1. (Es war) ein Mann, er hatte drei Töchter und er hatte einen Sohn und er hatte einen Wunschring. Es erkrankte der Mann, er sagte zu seinem Sohne: ‚Deine Schwestern (betreffend), wenn einer kommt, (der) heiraten will, vermähle ihn, verweigere (es) ihm nicht! Und gib ihm als seine Frau, mit welcher er umkehren will!‘

2. Und es starb der Mann, und (nun) kam ein Dämon, der Oberste der Dämonen, er sagte zu ihm: ‚Ich will mich bei dir verheiraten.‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Er vermählte ihn, er schloß mit ihr den Ehevertrag, und sie machten Hochzeit und ein Mahl, hernach nahm er sie, er zog mit ihr in ein Gebiet.

---

[a] Nicht ‚Du willst mein Verderben. Ich würde zugrunde gehen.‘

3. *yinôka ġâ-h, qalâl mén-eh, amôr heh: ‚ḥôm l-ahâres henûk.‘ amôr: ‚históu!‘ sŭddom, û-fakk-áyh w-aqôd heh, ū-ámelem áres ū-ḏayéft, ū-śáll ḥarmát-h ū-jihêm bîs berék árḏ, u-tḥoulîlem.*

4. *ū-nûka ġâ-hem*[1] *ū-siyôr. ta nûkā*[2] *hal ġajên, amôr heh: ‚ḥôm l-ahâres henûk.‘ amôr: ‚históu!‘ u-sŭddom, ū-fakk-áyh, ū-ámelem áres ū-ḏayáft, aqôd heh*[3], *ū-śáll*[4] *ḥarmát-h ū-jihêm bîs berék árḏ, ū-ġâ-sen tḥoulûl.*

5. *ta nhôr, siyôr hal dóulet, amôr heh: ‚ḥôm l-ahâres henûk ba-ḥabrít-k.‘ amôr heh dóulet: ‚han tḥôm thâres ba-ḥabrît-ī, benê ḥâzan ba-lêlat ṭáyt, ū-l-ahásbaḥ*[5] *ḥâzan ba-ṭarêf da-ḥázan-ī ū-l-aqâ*[6] *hîs téh*[7]*!‘ amôr ġajên: ‚históu! ḥôm mén-k ba'd iśê habû káll hâd l-aḫarêj*[8] *lâ!‘*

6. *siyôr. hîs ba'd iśê, tḥoulûl nḥáli ḥâzan da-dóulet u-fḥâs mortijét-h. amrôt heh: ‚metônī!‘ amôr: ‚ḥúm-i-ye*⁺ *l-aḥaḏârem*[9] *lazarôm káll!‘*

7. *tḥoulûl suwanôt, ū-bér-hem hené-h, mqáddem da-afārît ū-ġóu-he ū-zíyye(-h)*⁺[10], *amôrem heh: ‚wukô hêt?‘ amôr hêhem: ‚lî qázz*⁺ *da-rqabêt.‘ amôrem heh: ‚man môn?‘ amôr: ‚min (ă) dóulet.‘ amôrem heh: ‚maqadê*⁺ *hâśen?‘ amôr: ‚ḥaṭábk henéh ba-ḥabrít-h w-amôr hînī: „lûk ḥâzan! ū-hán hasebâḥ ḥâzan lâ, qassône ḥerê-k! ū-śárṭ (ĕ) hîs ḥázan-eh.“‘ amôrem heh: ‚históu!‘*

---

[1] Nicht *ġâhum*. [2] Nicht *a nûka*. [3] So ist zu lesen, nicht *ū ámelem áres, aqôd heh ū ḏayáft*. [4] Nicht *śall* mit *s̈*. [5] So zu teilen, nicht *ū-l-a-hásbaḥ*. [6] So zu teilen, nicht *ū-l-a-qâ*. [7] Nicht *hîsteh*. [8] So zu teilen, nicht *l-a-ḫarêj*. [9] So zu teilen, nicht *l-a-ḥaḏârem*, auch im folgenden noch einige Male. [10] So wird wohl zu lesen sein mit Pron.-Suffix, statt *ū-zíyye*, auch im folgenden.

3. (Nun) kam sein Bruder, (der) jünger als er (war), er sagte zu ihm: ‚Ich will mich bei dir verheiraten.‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Sie vereinbarten sich, und er vermählte ihn und schloß ihm (den Ehevertrag) ab, und sie machten Hochzeit und ein Mahl, und er nahm seine Frau und zog mit ihr in ein Land, und sie saßen da.

4. Und es kam ihr Bruder daher und ging hin. Als er zu dem Burschen gekommen war, sagte er zu ihm: ‚Ich will mich bei dir verheiraten.‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Und sie vereinbarten sich, und er vermählte ihn, und sie machten Hochzeit und ein Mahl, er schloß ihm (den Ehevertrag) ab, und er nahm seine Frau und zog mit ihr in ein Land, und ihr Bruder saß da.

5. Eines Tages ging er zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚Ich will mich bei dir mit deiner Tochter verheiraten.‘ Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Wenn du dich mit meiner Tochter verheiraten willst, bau' ein Schloß in einer Nacht, und des Morgens soll das Schloß sein neben meinem Schlosse und es werde so wie es!‘ Es sagte der Bursche: ‚Recht! Ich will von dir, (daß) nach dem Abendessen von allen Leuten nicht einer ausgehe[a]!‘

6. Er ging fort. Wie es nach dem Abendessen (war), setzte er sich hin unter dem Schlosse des Sultans und rieb seinen Ring. Er[b] sagte zu ihm: ‚Wünsche!‘ Er sagte: ‚Meine Schwäger sollen jetzt alle da sein!‘

7. Er saß da eine kleine Weile, und schon (waren) sie bei ihm, der Oberste der Dämonen und seine Brüder und sein Troß, sie sagten zu ihm: ‚Wozu (wünschest) du (uns)?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Mir (droht) das Halsabschneiden.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Von wem?‘ Er sagte: ‚Vom Sultan.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Weswegen?‘ Er sagte: ‚Ich habe gefreit bei ihm um seine Tochter und er hat zu mir gesagt: Dir (obliegt es), ein Schloß (zu bauen)! Und wenn des Morgens kein Schloß da ist, werde ich dir den Kopf abschneiden! Und Bedingung (ist, daß es sei) wie sein Schloß!‘ Sie sagten zu ihm: ‚Recht!‘

[a] Wörtl.: ‚ich will von dir alle Leute, keiner gehe aus!‘
[b] Nämlich der Ring (im Mehri *mortijêt*, gen. fem.).

8. *zôq lêhem mqáddem, koll hâd ṭar śî, hâd ṭar ḥamû ū-hâd ṭar ṭéyn ū-hâd ṭar zauwîr. ū-benîwum. hîs fáqaḥ*[1] *da-ḥalîū, nijôz, ziyôd la-ḥâzan da-dóulet ba-qâzer*⁺.

9. *hîs k-ṣôbaḥ, nûkā ġajên la-hál dóulet, amôr heh: ‚âres!' amôr: ‚âd-ek lûk ṭáyt! ḥaréjek mán-s, ullâ ḥaré-k!' amôr heh: ‚hâśen? herêj!' amôr heh: ‚mehejjilêye*[2] *hûk jûniyet*⁺ *da-hayrêz, ū-baqarêt sḥaṭâye-s ū-mahjelêye-s*[3] *ū-qalbêye-k berék maḥzên*[4] *ū-barmêl*⁺ *da-ḥamû!' amôr heh: ‚históu!'*

10. *hîs ke-láṣr sḥâṭem baqarêt ū-hijilîlem tîwī ū-hayrêz ū-zâqam teh, amôrem heh: ‚qêb berêk maḥazên!' hūqîbem heh hayrêz ū-tîwī ū-zókkom leh.*

11. *u-fḥâs mortijét-h, amrôt: ‚metônī!' amôr hîs: ‚ḥúm-i-ye l-aḥaḍâram lazarôm le-iśé.' suwanôt, bér-hem*[5] *henéh, mqáddem da-afārît ū-ġóu-he ū-zíyye(-h), amôrem heh: ‚wukô hêt?' amôr: ‚dóulet hajjil-éh*[6] *hînī w-amôr hînī: „da iśê-k! ū-hán atéśīk-eh lâ, qoṣṣône ḥeré-k, ulû ḥaṭṭôt ṭáyt ba-qâ."' w-atéśiem-eh ḥúm-he ū-bârem.*

12. *k-ṣôbaḥ kahêbem, ftôḥam*[7] *leh. amôrem heh: ‚atéśiek?' amôr: ‚atéśiek.'*

13. *hārûs ba-ḥabrît da-dóulet ū-qalb-îs ba-ḥázan-eh. u-tḥoulûl. ta nhôr amrôt heh: ‚zém-ī mortijêt, da-ba-ḥéyd-ek!' amôr hîs: ‚hâdeḥ bîs!' amrôt: ‚históu!'*

---

[1] J. *fákaḥ* mit *k*. [2] Nicht *mehejillêye* mit einem *j* und zwei *l*. [3] Sic! = *mahejjelêye*. [4] So lese ich wie in 10, nicht *máḥzen*. [5] In Klammer *bérrem*. [6] Nicht *hajill-éh* mit einem *j* und zwei *l*. [7] So lese ich, weil die eigentliche Mehri-Form so lautet, nicht *fétham*, wozu man J., S. 1, Z. 6, *futḥóm* vergleichen möge.

8. Es rief um sie der Oberste, einen jeden zu etwas, einen zum Wasser und einen zum Lehm und einen zu den Steinen. Und sie bauten. Wie es Mitternacht (war), war es fertig, es überragte das Schloß des Sultans um ein Stockwerk[a].

9. Wie es am Morgen (war), kam der Bursche zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚Die Hochzeit!' Er sagte: ‚Noch (obliegt) dir eins! Gehst du daraus (gut) hervor, (ist's recht), sonst (gilt's) deinen Kopf!' Er sagte zu ihm: ‚Was? Rede!' Er sagte zu ihm: ‚Sie werden dir einen Sack Reis kochen, und eine Kuh werden sie schlachten und sie werden sie kochen und sie werden dich in eine Kammer setzen und (dazu) ein Faß Wasser!' Er sagte zu ihm: ‚Recht!'

10. Wie es am Nachmittag (war), schlachteten sie eine Kuh und kochten das Fleisch und den Reis und riefen ihn, sie sagten zu ihm: ‚Geh hinein in die Kammer!' Sie gaben ihm hinein den Reis und das Fleisch und sperrten ihn ein.

11. Und er rieb seinen Ring, (d)er sagte: ‚Wünsche!' Er sagte zu ihm: ‚Meine Schwäher sollen da sein jetzt zum Abendessen.' Eine kleine Weile, schon (waren) sie bei ihm, der Oberste der Dämonen und seine Brüder und sein Troß, sie sagten zu ihm: ‚Wozu (wünschest) du (uns)?' Er sagte: ‚Der Sultan hat es mir gekocht und hat mir gesagt: Das ist dein Abendessen! und wenn du es nicht zu Abend ißt, werde ich dir den Kopf abschneiden, wenn auch nur ein Korn (noch) auf der Erde ist.' Und es aßen es zu Abend seine Schwäher und machten sich davon.

12. Am Morgen fanden sie sich ein, sie öffneten ihm. Sie sagten zu ihm: ‚Hast du zu Abend gegessen?' Er sagte: ‚Ich habe zu Abend gegessen.'

13. Er heiratete die Tochter des Sultans und setzte sie in sein Schloß. Und er saß da. Eines Tages sagte sie zu ihm: ‚Gib mir den Ring, der an deiner Hand (ist)!'[b] Er sagte zu ihr: ‚Gib acht auf ihn!' Sie sagte: ‚Recht!'

---

[a] In diesem Sinn ist *ba-qâzer* wohl zu nehmen, nicht in dem von ‚um etwas', in welch letzterem Falle *qâzer* (قصر) = *qôzer* (قاصِرٌ) sein müßte.

[b] Nicht ‚den Ring von deiner Hand'. NB. *da* ist hier Relativum, cf. dieselbe Stelle in 14 (*mortijêt dî da* . . . d. h. diesen Ring, der . . .).

14. *qalbét-s ba-ḥéyd-es. ta nhôr yinôka jehûdī,*[+] *yiśôm ḥtóum, amôr hîs: ‚teḥéym teśtîm ḥtóum?‘ amrôt heh: ‚ḥôm l-aġalâq-hem*[1]*.‘ amôr hîs: ‚históu!‘ ḥarûj hîs rebôt ḥtóum min (ă) dihêb. amrôt heh: ‚henî dirêhem lâ, sêr, tâ turdêd!‘ amôr hîs: ‚zém-ī arbûn!‘*[+] *amrût heh: ‚henî śî lâ.‘ amôr hîs: ‚zém-ī mortijêt dî, da-b-ḥéyd-eš; ta mġôren ġáyj-iš l-enká*[2]*, dáyṯ men hené-h dirêhem, ū-hú nkône.‘ amrôt: ‚históu!‘ ū-śall-îs ū-siyôr.*

15. *ū-sê ṯhowwelôt*[3]*. tâ nûkā ġáyj-is, amrôt heh: ‚ḥôm dirêhem.‘ amôr hîs: ‚hâśen?‘ amrôt: ‚śítemek min (ĕ) jehûdī ḥtóum.‘ amôr: ‚históu!‘ w-ūzem-îs dirêhem ū-ḥerôj ha-msejîd, yaṣálien íśê.*

16. *ū-ġalq-áyh jehûdī, hîs jirû ha-msejîd, siyôr. tâ nûka berék ḥâzan, firâ. tâ berék dirêj, fḥâs mortijêt, amrôt heh: ‚mtônī!‘ amôr hîs: ‚ḥôm ḥâzan dôm (ĕ) l-eśtéll*[+][4] *ū-l-aqâ*[5] *b-maʾalêq*[+] *béyn hîtem ū-róurem.‘*

17. *ū-śáttel*[6] *ḥâzan ū-wîqa b-maʾalêq béyn hîtem ū-róurem ū-hâd yeġálq-ah*[7] *lâ.*

18. *ū-ġáyj, hîs nûka min (ĭ) msejîd, ksú ḥâzan lâ, nûka la-hál dóulet, amôr heh: ‚ḥâzan śáttel.‘ amôr heh dóulet: ‚ḏôṯ ḥalîū-k, ġalâq mén-ch, nkâ b-ḥabrît-ī! ū-hấn núkāk ba-ḥabrît-ī lâ, ḥeré-k qaṣṣáne-h.‘*

---

[1] So zu teilen, nicht *l-a-ġalâq-hem.* [2] So zu teilen, nicht *l-e-nká.* [3] Nicht mit einem *w.* [4] So zu teilen, nicht *l-e-śtéll.* [5] So zu teilen, nicht *la-qâ.* [6] Nicht *ū-śátell* mit einem *t* und zwei *l*, auch im folgenden. [7] Nicht *yeġólq-ah* mit *ó.*

14. Sie steckte ihn an ihre Hand. Eines Tages kam (nun) ein Jude, der Siegelringe verkaufte, er sagte zu ihr: ‚Willst du Siegelringe kaufen?' Sie sagte zu ihm: ‚Ich will sie sehen.' Er sagte zu ihr: ‚Recht!' Er zog ihr vier Siegelringe aus Gold hervor[a]. Sie sagte zu ihm: ‚Ich habe kein Geld bei mir, geh, bis du wiederkommst!' Er sagte zu ihr: ‚Gib mir ein Pfand!' Sie sagte zu ihm: ‚Ich habe nichts bei mir.' Er sagte zu ihr: ‚Gib mir diesen Ring, der an deiner Hand (ist); bis hernach dein Gatte kommt, nimm von ihm Geld, und ich werde kommen.' Sie sagte: ‚Recht!' Und er nahm ihn und ging fort.

15. Und sie saß da. Als ihr Gatte gekommen war, sagte sie zu ihm: ‚Ich will Geld.' Er sagte zu ihr: ‚Was?' Sie sagte: ‚Ich habe von einem Juden Siegelringe gekauft.' Er sagte: ‚Recht!' Und er gab ihr Geld und ging hinaus in die Moschee, um das Abendgebet zu verrichten.

16. Und es sah ihn der Jude, wie er vorbeiging hin in die Moschee, er ging. Als er ins Schloß gekommen war[b], stieg er hinauf. Als er im Stiegenhause (war)[c], rieb er den Ring, (d)er[d] sagte zu ihm: ‚Wünsche!' Er sagte zu ihm: ‚Ich will, daß dieses Schloß fortgenommen werde und im Hangen sei[e] zwischen Himmel und Meer!'

17. Und es wurde fortgenommen das Schloß und es war im Hangen[f] zwischen Himmel und Meer, ohne daß einer es sah[g].

18. Und der Mann, wie er kam von der Moschee, fand er das Schloß nicht, er kam zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚Das Schloß ist fortgenommen worden.' Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Nimm deine Nacht her, sieh dich darum um, bring meine Tochter! Und wenn du meine Tochter nicht bringst, werde ich dir den Kopf abschneiden.'

---

[a] Nicht ‚zeigte ihr'.
[b] Nicht ‚er ging, bis er in das Schloß kam'.
[c] Nicht ‚da stieg er auf der Treppe hinauf (und) . . . '.
[d] Nämlich der Ring.
[e] Nicht ‚aufgehängt werde', der Sinn ist ‚da hange, schwebe'.
[f] Nicht ‚wurde aufgehängt', der Sinn ist ‚es hing da, schwebte'.
[g] Wohl nicht = ‚so daß es niemand mehr sehen konnte'.

19. *ū-ġalôq ḥalîū ta k-ṣôbaḥ ū-ksi-éh*[1] *lâ. ū-nûkā la-hál dóulet, hené-h hâbū*[2], *amôr heh: ‚kúsk-h (ĕ) lâ, lakên ḥám-k tezém-ī mehelât [d-]wárah, l-aġalâq*[3]. *ū-hán núkāk beh lâ, qazâz ḥeréh-ī.‘ amôr heh: ‚hât ḏamîn!‘ amôr heh ṭâd tôjer: ‚hu ḏamîn-eh.‘ amôr dóulet: ‚han núkāk lâ, sḥaṭáne-k.‘ amôr: ‚sḥâṭ-ey?‘*

20. *ū-ġajên šūjûś, šeh ḥayûm-eh ta jzôt, ū-ḥalîū(-h)*[4]. *ta k-ṣôbaḥ, yikahôb hal ḥarmât, šîs ġajên, thādéj-eh ū-da-qalbôt ṯidî-se*⁺ *la-ġáyren d-haġaśút-sen men ṭáyr ken-sád-se*⁺[5], *u-habrê-s d-a'áudij*[6] *ṭáyt. ū-hé nûka ū-qalôb ṭáyt berék ḥó-h.*

21. *amrôt heh: ‚bér-k ġâ da-ḥabrî ullâ*[7] *teqâ*[8] *hêt fśéy! môn tkûn?‘ amôr hîs: ‚ḥéym da-fulân ū-fulân ū-fulân.‘ amrôt: ‚ḥól-i-ek*⁺ *ġáyū la-hām-î*[9]*.‘ amôr hîs: ‚ḥâm tuwól-i-hem.‘ amrôt heh: ‚kenâḥ*⁺ *b-ḥóurem dî!‘ w-ūzemát-h śfît men ḥaré-s, amrût heh: ‚ḥóurem tenûka bûk hal ġáyt-k qanétt. ham*[10] *bar-k qarîb la-ḥâzan, nefâġ be-śfît la-srûk, u-tġalâq bîs (ĕ) lâ!‘ amôr: ‚históu!‘*

22. *ū-siyôr. tâ nûkā hal ġáyt-h, nefóġ ba-śfît la-ser-éh, ū-ġalqát-h ġáyt-h ū-kafdôt men ḥâzan ū-ġaberét-h ba-bárr ū-marḥabôt leh ū-hūqabát-h šîs berék ḥâzan.*

---

[1] So ist die eigentliche Betonung, nicht *ksí-eh.* [2] Oder *hābû.* [3] So zu teilen, nicht *l-a-ġalâq.* [4] So ist wohl mit Pron.-Suffix zu lesen, cf. oben in 18 *ḥalîūk* und in 34 *ḥalíuw-eh.* [5] Nicht *kensát-se* mit *t.* [6] Nicht *da'áudij.* [7] So lese ich statt *ullû*, das eigentlich = *ulû* = وَلَوْ ist. [8] Wohl so (von *wîqā*), nicht *tekâ*, als ob von كان, cf. *l-aqâ* vorhin in 16 und *wîqā* in 17. [9] So hier. [10] = *han* (vor *b*).

19. Und er sah sich die Nacht über um, bis zum Morgen, und fand es nicht. Und er kam hin zum Sultan, (während gerade) bei ihm Leute (waren), er sagte zu ihm: ‚Ich habe es nicht gefunden, aber ich will, daß du mir die Frist eines Monats gebest, daß ich mich umsehe. Und wenn ich es nicht bringe, schneide mir den Kopf ab!‘ Er sagte zu ihm: ‚Gib einen Bürgen her!‘ Es sagte zu ihm ein Reicher[a]: ‚Ich bin sein Bürge.‘ Es sagte der Sultan: ‚Wenn du nicht kommst[b], werde ich dich abschlachten.‘ Er sagte: ‚Schlachte mich ab!‘

20. Und der Bursche wanderte dahin, den Tag über, bis er zur Neige ging[c], und die Nacht hindurch. Als es am Morgen (war)[d], fand er sich (nun) bei einer Frau ein, die einen Knaben hatte, den sie säugte, und (dabei) legte sie ihre Brüste nach hinten, sie warf sie zurück über ihre Schultern, während ihr Sohn an einer saugte. Und er kam und steckte (die) eine (andere) in seinen Mund.

21. Sie sagte zu ihm: ‚Bist du (denn) schon der Bruder meines Sohnes? sonst sollst du mein Mittagessen sein[e]! Wer bist du?‘ Er sagte zu ihr: ‚Schwager des So-und-So!‘ Sie sagte: ‚Deine Oheime[f] sind die Brüder meiner Mutter.‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich will zu ihnen hin.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Geh zurück[g] auf diesem Wege da!‘ Und sie gab ihm ein Haar von ihrem Kopfe, sie sagte zu ihm: ‚Der Weg bringt dich zu deiner kleinen Schwester. Wenn du schon nahe bist dem Schlosse, wirf das Haar hinter dich und sieh dich nicht darum um!‘ Er sagte: ‚Recht!‘

22. Und er ging. Als er zu seiner Schwester gekommen war, warf er das Haar hinter sich[h], und es sah ihn seine Schwester und sie stieg vom Schlosse herab und begegnete ihm[i] draußen und bewillkommnete ihn und ließ ihn eintreten mit sich ins Schloß.

---

[a] So wohl besser als ‚ein Kaufmann‘.

[b] Hier wörtlich nicht ‚wenn du nicht bringst‘.

[c] Wörtlich: ‚Mit ihm seine Sonne (oder sein Tag), bis sie unterging‘.

[d] So statt ‚bis zum Morgen‘.

[e] Sinn: ‚Wenn du der Bruder meines Sohnes bist, (ist's recht.) sonst ... ‘.

[f] Nicht ‚Schwäher‘.

[g] Nicht ‚geh hinüber‘.

[h] Nicht ‚da schüttelte er das Haar hinter sich ab‘ (*nfġ*, nicht *nfḍ*, ar. نفض).

[i] Nicht ‚und erkannte ihn‘ — im Mehri steht *ġaberét-h* (von *ġabôr*), nicht *ġarebét-h* (von *ġarôb* = ar. عرف).

u-firâm ha-ġáuf ū-tḥoulîlem. amrôt heh fšê, fšú ū-haqazáum henîs. tê ke-lásr, amrôt heh: ‚qêb berék ḥazônet.‘ amôr: ‚wukô?‘ amrôt: ‚men afirît ū-ġóu-he, lazarôm yitḥáyfem.‘ u-hūqabát-h berêk ḥazônet.

23. *ū-wátaḥfem. ū-firâ afrît berêk ḥâzan, amôr hîs: ‚ṭây*[1] *d-éns.‘ amrôt heh: ‚d-ar hú ḥeréjek ḥalóuq-i-e!‘*

24. *ū-tḥoulûl ū-ṭarḥát-h. ta rtiûḏ, amrôt heh: ‚yimó kayb-îni*[+2] *ġáy.‘ amôr hîs: ‚hå he?‘ amrôt: ‚ber šūjûš.‘ ašš (ĕ) lîs aferît, yeḥôm l-elbéd-es*[3]*, amôr: ‚wukô teṭáyraḥ ḥáym-en l-ešôješ u-nhá neḥôm nemôsī beh?‘ aššôt ū-ḥarját-h. ū-márḥab beh ḥéym-eh ū-sḥâṭ (ă) heh, ū-hūtûm henê-hem. ta k-ṣôbaḥ, ġátirī šeh, amôr heh: ‚ḥéym-ī, hu, jirût*[4] *lî qaṣṣût, lî qoṣṣ da-ḥarêh-ī, han múkūk bîs (ĕ) lâ.‘ amôr heh: ‚hâšen min (a) qaṣṣût?‘, amôr: ‚ḥáṣan-ī šáttel*[5]*, ū-ḥabrît da-dóulet berk-éh. amôr hînī dóulet: „nká ba-ḥabrît-ī ullâ*[6] *qaṣṣône ḥeré-k!“‘ amôr heh: ‚sâhel*[+]*, lākên âd-ek wuzôl*[+] *la-hál ġáy aqâr men-î ū-fšê!‘*

---

[1] *ṭâ'i.* [2] So = *kahb-înī.* [3] So zu teilen, nicht *le-lbéd-es.* [4] Nicht *jirût.* [5] Nicht *šátell* mit *š*, einem *t* und zwei *l.* [6] So besser als *ullû* (= *ulû* وَلَوْ).

Und sie stiegen hinauf nach oben und setzten sich hin. Sie machte ihm ein Mittagessen, er aß zu Mittag und ruhte aus bei ihr[a]. Als es am Nachmittage war[b], sagte sie zu ihm: ‚Geh hinein in die Kammer!‘ Er sagte: ‚Warum?‘ Sie sagte: ‚Daß nicht der Dämon und seine Brüder jetzt heimkehren[c].‘ Und sie ließ ihn hineingehen in die Kammer.

23. Und sie kehrten heim. Und es stieg hinauf der Dämon ins Schloß, er sagte zu ihr: ‚Menschengeruch!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich habe nur meine Kleider ausgezogen[d].‘

24. Und er setzte sich hin und sie ließ ihn. Als er sich erholt hatte[e], sagte sie zu ihm: ‚Heute ist mein Bruder zu mir gekommen.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist er?‘ Sie sagte: ‚Er ist wieder fortgewandert.‘ Es erhob sich gegen sie der Dämon, indem er sie schlagen wollte, er sagte: ‚Warum läßt du unseren Schwager fortwandern, während wir ihn küssen wollen?‘ Sie erhob sich und brachte ihn heraus. Und es bewillkommnete ihn sein Schwager und er schlachtete ihm und er übernachtete bei ihm. Als es am Morgen war[f], sprach er mit ihm, er sagte zu ihm: ‚Mein Schwager, über mich ist eine Geschichte gekommen[g], mir (droht) das Kopfabschneiden[h], wenn ich sie nicht bringe?‘ Er sagte zu ihm: ‚Was für eine Geschichte?‘ Er sagte: ‚Mein Schloß ist fortgenommen worden, und die Tochter des Sultans (war) darin. Der Sultan hat zu mir gesagt: Bring meine Tochter, sonst werde ich dir den Kopf abschneiden.‘ Er sagte zu ihm: ‚(Das ist) leicht, aber begib dich noch zu meinem Bruder, (der) älter (ist) als ich, und iß (noch) zu Mittag!

---

[a] Nicht ‚verbrachte den Tag mit ihr‘ — was *šis* wäre.

[b] Nicht im Anschlusse an das vorhergehende ‚bis zur ʿAṣrzeit‘.

[c] Nicht ‚die sich jetzt herumtreiben‘. Vielleicht ist der Sinn (*men* = ‚daß nicht‘) ‚daß der Dämon und seine Brüder nicht jetzt daherkommen (und dich sehen)‘, doch vgl. 26.

[d] Wohl nicht = ‚das ist davon, weil ich meine Kleider herausgenommen habe‘.

[e] Wohl nicht ‚sie ließ ihn, bis er sich beruhigte‘.

[f] Nicht ‚er blieb die Nacht bei ihnen bis zum Morgen‘.

[g] So wie wir sagen: ‚mir ist eine schöne Geschichte passiert‘.

[h] Wörtlich: ‚das Abschneiden meines Kopfes‘.

25. *amlût heh ġáyt-h fśê u-fśú. ū-mán ṭar fśé wuzem-éh ġajên, amôr: ‚hóuzal-eh ḥâzan da-fulân!‘ siyôrem, hé ū-ġajên. ta-núkām hal ḥâzan, amôr heh ġajên: ‚hu reddône ū-hêt taġalêq la-srûk lâ!‘*

26. *ū-rúdd ġajên ū-hé siyôr. tâ qáyreb la-ḥâzan, ġalqát-h ġáyt-h, kafdôt, ġaberôt beh ū-mesiôt (ĕ) beh. wuqôbem berék ḥâzan ū-firâm ha-ġáuf. amlôt heh fśé u-fśú, ū-haqazáymem. ta ke-lásr, amrôt heh: ‚qêb berék ḥazônet!‘ amôr: ‚wukô?‘ amrôt: ‚lazarôm yetḥáyfem afirît ū-ġú-he.‘ wuqôb berék ḥazônet.*

27. *ū-wátaḥfem afirît u-ġóu-he. amôr hîs afirît: ‚ṭây*[1] *da-áns!‘ amrût: ‚d-ar hó habeḥárk ba-ḥeréh-ī.‘ tḥoulûl, ṭarḥát-h. ta rtiûd, amrôt heh: ‚ġáy núkā bûme.‘ amôr hîs: ‚hâ hé?‘ amrôt: ‚bor*[2] *šūjûś.‘*

28. *aśś (ĕ) lîs bi-jambíyyet yeḥôm l-aṭán-s*[3]*, amôr hîs: ‚wukô teṭáyraḥ ḥáym-ī l-ešôjiś*[4]*, ū-nahâ neḥôm naġaláq-eh, nomôsī*[5] *beh?‘ w-aśśôt ū-ḥarjét-h.*

29. *ū-môsī beh ū-márḥab beh u-sḥâṭ (ü) heh, w-atôśī ū-hātûm.*

30. *ta k-ṣôbaḥ*[6]*, amôr heh: ‚ḥéym-ī, hu jirût lî qaṣṣât.‘ amôr: ‚hâśen men qaṣṣât?‘ amôr: ‚ḥáṣan-ī śéttel*[7] *ū-berk-éh ḥabrît da-dóulet. amôr hînī dóulet: „nká hînī ba-ḥabrît-ī ullâ*[8] *sḥaṭáne-k!“ amôr heh: ‚sâhel,*

---

[1] *ṭá'i.* [2] = *ber* (Vokalharmonie). [3] So zu teilen, nicht *l-a-ṭán-s.* [4] So zu teilen, nicht *l-e-šôjiś.* [5] Sic! Vokalharmonie. [6] Habe ich zum folgenden gezogen. [7] Nicht *śétell* mit einem *t* und zwei *l.* [8] So lese ich statt *ullû.*

25. Es machte ihm seine Schwester ein Mittagessen und er aß zu Mittag. Und nach dem Mittagessen gab er ihm einen Burschen (mit), er sagte: ‚Schaff ihn nach dem Schloß des So-und-So!' Sie gingen, er und der Bursche. Als sie zum Schlosse gekommen waren[a], sagte zu ihm der Bursche: ‚Ich werde zurückgehen und du sieh nicht hinter dich!'

26. Und es kehrte zurück der Bursche und er ging weiter. Als er nahe war dem Schlosse, sah ihn seine Schwester, sie stieg herab, begegnete ihm[b] und küßte ihn. Sie gingen ins Schloß hinein und stiegen hinauf nach oben. Sie machte ihm ein Mittagessen und er aß zu Mittag. und sie ruhten. Als es am Nachmittage (war)[c], sagte sie zu ihm: ‚Geh hinein in die Kammer!' Er sagte: ‚Warum?' Sie sagte: ‚Jetzt kehren heim der Dämon und seine Brüder[d].' Er ging hinein in die Kammer.

27. Und es kehrten heim der Dämon und seine Brüder. Es sagte zu ihr der Dämon: ‚Menschengeruch!' Sie sagte: ‚Ich habe nur meinen Kopf beräuchert.' Er setzte sich hin, sie ließ ihn. Als er sich erholt hatte[e], sagte sie zu ihm: ‚Mein Bruder ist hieher gekommen.' Er sagte zu ihr: ‚Wo ist er?' Sie sagte: ‚Er ist schon fortgewandert.'

28. Er erhob sich gegen sie mit dem Dolche, indem er sie stechen wollte, er sagte zu ihr: ‚Warum läßt du meinen Schwager fortwandern, und wir wollen ihn sehen, ihn küssen?' Und sie erhob sich und brachte ihn heraus.

29. Und er küßte ihn und bewillkommnete ihn und schlachtete ihm, und er aß zu Abend und er übernachtete.

30. Als es am Morgen (war)[f], sagte er zu ihm: ‚Mein Schwager, über mich ist eine Geschichte gekommen.' Er sagte: ‚Was für eine Geschichte?' Er sagte: ‚Mein Schloß ist fortgenommen worden und darin (war) die Tochter des Sultans. Es hat der Sultan zu mir gesagt: Bringe mir meine Tochter, sonst werde ich dich abschlachten!' Er sagte zu ihm: ‚(Das ist) leicht,

[a] Nicht ‚(sie gingen . . .), bis sie zum Schlosse kamen'.

[b] So, nicht ‚erkannte ihn', cf. oben Note zu 22.

[c] Nicht ‚er aß zu Mittag und sie verbrachten den Tag bis zur 'Aṣrzeit', cf. oben Note zu 22.

[d] Nicht ‚jetzt treibt sich der Dämon mit seinen Brüdern herum'.

[e] Cf. zu 24.

[f] Nicht ‚bis zum Morgen'.

lākên wuṣôl la-hál ġâ-n aqâr men-ên!' ū-haqaráur. ta nûkā, ksû ġáyt-h. marḥabôt beh, hūqabát-h berék ḥâzan, amrût heh: ‚fśê!' ū-haqazáymem. ta ke-láṣr, amrût heh: ‚qêb berék ḫazônet!' wuqôb.

31. *wáṯḫaf, hé ū-ġóuhe u-ḫabún-he. ṭarḥát-h. ta rtiûḏ, amrôt heh: ‚ġáy nûkā bûme.' amôr: ‚hå he?' amrôt: ‚bar rúdd.'*

32. *aśś lîs ba-śkî, yaḥôm (ĕ) l-elbéd-es*[1]*. aśśôt ū-ḫarját-h.*

33. *ū-mtásiem, he ū-ḥéymeh, ū-sḥât (ă) heh, áymel iśê w-atéśiem ū-hātîmem. ta k-ṣôbaḥ*[2]*, ġátirī śeh, amôr heh: ‚śî qaṣṣât ū-lî qoṣṣ da ḥaréh-i.' amôr heh: ‚hâśen min qaṣṣât?' amôr: ‚ḥázan-ī śáttel*[3] *ū-ḥabrît da-dóulet berk-êh. ū-dóulet amôr hînī: „nkâ ba-ḥabrît-ī ullâ*[4] *qaṣṣône ḥeré-k."' amôr heh: ‚sâhel.' haqazáymem, ū-hé ḫazóub la-jáma' da-ġóu-he, amór hêhem: ‚yillîle ke-mġôrâb ṭáw(a)kem tey*[5]*!'*

34. *ū-áymel hêhem iśê, sḥâṭ (ă) h-ḥaujôr haybît*[+] *w-amôr heh: ‚bâr, ġalêq min ḥâzan!' ū-bâr ḥaujôr. tâ ṭowû berék raḥbêt ū-ġalôq, ksú śî lâ. ū-bâr berék raḥô'ib halíuw-eh. ta k-ṣôbaḥ, ke-fêjer, nûkā. amôrem heh: ‚waśwôś?' amôr hêhem: ‚kúsk śî lâ.'*

---

[1] So zu teilen, nicht *l-e-lbed-es*. [2] Darauf noch einmal *k-ṣôbaḥ*. [3] Nicht *śátell* mit einem *t* und zwei *l*. [4] So hier auch T. [5] So ist zu betonen, nicht *ṭawákem*, das nur Kausativum ohne *ha-* sein könnte (= *ṭawâkem* aus *ṭawáykem*).

aber begib dich zu unserem Bruder, (dem) der älter ist als wir[a]!‘ Und er machte sich in der Frühe auf. Als er hingekommen war[b], fand er seine Schwester. Sie bewillkommnete ihn, sie ließ ihn ins Schloß hineingehen, sie sagte zu ihm: ‚Iß zu Mittag!‘ Und sie ruhten sich aus. Als es am Nachmittage war[c], sagte sie zu ihm: ‚Geh hinein in die Kammer!‘ Er ging hinein.

31. Er kehrte des Abends heim[d], er und seine Brüder und seine Söhne. Sie ließ ihn. Als er sich erholt hatte[e], sagte sie zu ihm: ‚Mein Bruder ist hieher gekommen.‘ Er sagte: ‚Wo ist er?‘ Sie sagte: ‚Er ist schon zurückgegangen.‘

32. Er erhob sich gegen sie mit dem Schwerte, indem er sie schlagen wollte. Sie erhob sich und brachte ihn heraus.

33. Und sie küßten sich, er und sein Schwager, und er schlachtete ihm, er machte ein Abendessen und sie aßen zu Abend und sie übernachteten. Als es am Morgen (war), sprach er mit ihm, er sagte zu ihm: ‚Ich habe eine Geschichte und mir (steht bevor) das Abschneiden meines Kopfes.‘ Er sagte zu ihm: ‚Was für eine Geschichte?‘ Er sagte: ‚Mein Schloß ist fortgenommen worden und die Tochter des Sultans (war) darin. Und der Sultan hat zu mir gesagt: Bringe meine Tochter, sonst werde ich dir den Kopf abschneiden.‘ Er sagte zu ihm: ‚(Das ist) leicht.‘ Sie ruhten aus, und er sandte um alle seine Brüder, er sagte zu ihnen: ‚Heute abends beim Sonnenuntergang, kämet ihr (da) zu mir[f]!‘

34. Und er machte ihm ein Abendessen, er schlachtete (ihm,) dem Sklaven eine Kamelin und sagte zu ihm: ‚Mach dich davon, sieh dich um das Schloß um!‘ Und es machte sich der Sklave davon. Als er des Nachts ins Land gekommen war und sah, fand er nichts. Und er machte sich davon in die Länder, die Nacht über. Als es am Morgen war, bei der Morgenröte, kam er daher. Sie sagten zu ihm: ‚Nun, was ist los?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich habe nichts gefunden.‘

---

[a] Im Mehri Plural statt Singular.

[b] Nicht ‚bis er dort anlangte‘.

[c] Nicht ‚bis zur ʿAṣrzeit‘.

[d] Hier *wáthaf* durch ‚daherkommen‘ wiedergegeben, nicht durch ‚sich herumtreiben‘.

[e] Wie in 24 und 27.

[f] So auch im Text: ‚Heute Nacht . . . müßt ihr bei mir sein‘.

35. *ū-haqazóum. hîs ka-láynī sḥâṭ (ă) heh haybît ġarhît w-atôśī. ū-bâr ū-śéh ḫalîū[-eh] ū-ksú śî lâ ū-rúdd. amôrem heh: ‚wušwôš?‘ amôr: ‚kúsk śî lâ.‘*

36. *haqazaúm. tâ ka-láynī, yisḥôṭ heh śáltet w-amôr heh: ‚han haṭawáyk ṣafôt (ĕ) lâ men ḫâzan, ḫeré-k!‘ amôr: ‚al alâh[1]!‘ w-ībôr. wuqôb róurem, ū-ġajên âd (ĕ) leh nehôr-ī ṯrît men (ă) wâd-eh[2]. siyôr ḫaujôr béyn hîtem ū-róurem. yikés-eh.*

37. *ū-rúdd. tâ nûkā hal ból-he, amôr hêhem: ‚kúsk ḫâzan béyn hîtem ū-róurem ū-berk-éh ḫarmât, ḫalét-s*+[3] *wuṭó wuṭó, ū-henîs jehûdī. di-šwuqîfem, he ū-sê, ū-benuwê-hem škî nâzal.‘*+ *amôr ġajên: ‚da hé.‘ amôr: ‚śelêl ġajên!‘*

38. *yiḏáyṭem ġajên ū-yiʾáṣabem ayént-he ba-maḫfêf ū-yirkôb ṭar ḫaujôr, yibôr beh.*

39. *tâ nûkā ṭar sáṭaḥ da-ḫâzan, amôr ha-ġajên: ‚ṣelôb bûme!‘ ū-hé kafôd. amôr heh ġajên: ‚ġalêq hînī min (ă) mortijêt ba-ḫéyd (ĕ) da-jehûdī!‘ ū-ġalôq ū-ksî-s (ĕ) lâ. amôr heh: ‚kúsk-s (ĕ) lâ!‘ amôr: ‚ġalâq berék ḫó-h!‘*

40. *yiqatelôb jirêt, yihūqôb ḏanôb-eh fanḫarôt da-jehûdī, yeʾáuṭas jehûdī. aṭôs ū-ḫerûj mortijêt min (ă) ḫó-h ū-siyôr. śall-îs ḫaujôr ū-firâ bîs ṭar sáṭaḥ.*

---

[1] Vielleicht nicht = على اللّه, wie Note im Text hat, sondern = *la ilâh*(a).
[2] So ist zu lesen, nicht *men awâd-eh.* [3] Nicht *ḫallêts* mit zwei *l*.

35. Und er ruhte aus. Wie es am späten Abend war, schlachtete er ihm eine zweite Kamelin und er aß zu Abend. Und er machte sich davon und hatte eine (ganze) Nacht (dazu) und fand nichts und er kehrte zurück. Sie sagten zu ihm: ‚Nun, was ist los?‘ Er sagte: ‚Ich habe nichts gefunden.‘

36. Er ruhte aus. Als es am späten Abend (ist), schlachtete er ihm (nun) eine dritte und sagte zu ihm: ‚Wenn du nachts keine Nachricht bringst vom Schlosse, (gilt's) deinen Kopf.‘ Er sagte: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott!‘ und (nun) machte er sich davon. Er ging ins Meer hinein und der Bursche, der hatte noch zwei Tage von seinem Termin[a]. Es ging dahin der Sklave zwischen Himmel und Meer. (Nun) fand er es.

37. Und er kehrte zurück. Als er zu seinen Herren gekommen war[b], sagte er zu ihnen: ‚Ich habe das Schloß gefunden zwischen Himmel und Meer und darin ist eine Frau, deren Aussehen so (und) so (ist), und bei ihr ist ein Jude. Sie schliefen eben, er und sie, und zwischen ihnen (war) ein gezücktes Schwert[c]‘. Es sagte der Bursche: ‚Das ist er.‘ Er sagte: ‚Nimm den Burschen mit!‘

38. (Nun) packten sie den Burschen und verbanden seine Augen mit einem Gesichtstuche[d] und (nun) ritt er auf dem Sklaven, er machte sich mit ihm davon.

39. Als er auf das Dach des Schlosses gekommen war[e], sagte er zum Burschen: ‚Warte hier!‘ Und er stieg ab. Es sagte zu ihm der Bursche: ‚Sieh dich mir um um den Ring an der Hand des Juden!‘ Und er sah sich um und fand ihn nicht. Er sagte zu ihm: ‚Ich habe ihn nicht gefunden.‘ Er sagte: ‚Sieh nach in seinem Mund!‘

40. (Nun) verwandelte er sich in eine Maus, (nun) steckte er hinein seinen Schwanz in die Nase des Juden, (nun) nieste der Jude. Er nieste und brachte heraus den Ring aus seinem Munde und ging. Es nahm ihn der Sklave und ging mit ihm hinauf aufs Dach.

---

[a] Trotz unrichtiger Lesung richtig durch ‚Frist‘ wiedergegeben.
[b] Nicht ‚und er kehrte zurück, bis er zu seinen Herren kam‘.
[c] Wohl nicht ‚ein Schwert mit der Schneide‘.
[d] Im Text ‚Schürze‘.
[e] Nicht im Anschlusse an das vorhergehende ‚... bis er ... anlangte‘.

41. *zem-îs*[+1] *ġajên, amôr heh: ‚jehûdī, ṯḥám-eh hibô?‘ amôr: ‚atéši-eh! lākén-ek hédaḥ*[+] *men ḥarmât taġaláq-ak!‘ ū-tuwi-éh ū-firâ tuwól-he, amôr: ‚bér-eh.‘*

42. *ū-bâr ḥaujôr, ū-hé kafôd. tâ nûkā hal ḥarmát-h, hašš-îs. w-aššôt. amôr hîs: ‚ta'amêl*[2] *wuṭôme?‘ amrôt: ‚da-jehûdī*[3]*.‘*

43. *fḥâs mortijêt. amrôt heh: ‚mtônī!‘ amôr: ‚ḥázan-ī l-aházbaḥ*[4] *ba-mkôn-eh hal béyt da-dóulet!‘*

44. *ū-hazabâḥ ḥâzan ba-mkôn-eh. ū-ġalq-áyh dóulet ū-bášerem*[+] *teh ba-ḥabrît-h, ū-nûkā ġajên u-ṯḥoulûl šîlet yôm, yifḥôs mortijêt, amrôt heh: ‚mtônī!‘ amôr hîs: ‚ḥûm-i-ye l-aḥaḏârem*[5]*!‘*

45. *amôr hêhem: ‚ḥôm lîkem ṯenâšar alf qárš!‘ w-ūzem-éh ba-hâde-sât*[6] *u-bârem.*

46. *hîs k-ṣôbaḥ, šáll eṯnâšar alf w-ūzem-êhem ġáyj dôme, da-wuqôb leh ḏamîn*[+]*. u-ṯḥoulûl, hé ū-ḥarmát-h.*

47. *ta-nhôr yeḥaṣôb la-ḥajjôm*[+]*. ū-nûkā hené-h ḥaj-jôm, ḥajem-êhem ū-ġalôq henê-hem kursî da-dehêb. siyôr ḥajjôm la-hál dóulet, amôr heh: ‚môl, ar k-ḥéym-ek. ū-yiwôda ba-ġáyb ba-liôm, la bar môtem, ū-hêt amêr heh: „ḥám-k tesîr, taġalêq hām-î ū-ḥéyb-ī!“‘ amôr: ‚históu!‘*

48. *ḥazóub leh. yinôka, amôr heh: ‚ḥám-k taġalêq ḥúb-i-ye ū-hamút-i-ye.‘ amôr: ‚históu! ū-hú kînḥe*[7] *bér-ī ḥôm l-aġalêq*[8] *ḥéyb-ī, ḥafârem qóuber!‘*

---

[1] = (*ū*)*zem-îs* (so!). [2] Nicht *ta'ámel*, das gegen die Note dort nicht ‚nachlässig für *ta'amôl*‘ stehen kann, sondern nur für *ta'amîl*, d. i. 2. P. Sg. gen. fem., nicht mask. *ta'amôl*. [3] Wohl Gen.-Verbindung. [4] So zu teilen, nicht *l-a-házbaḥ*. [5] So zu teilen und zu lesen, nicht *l-a-ḥaḏôrem* mit *ô*. [6] So ist zu lesen, nicht *ba-hâd ĕ sât*. [7] Nicht *kînhe* mit *h*. [8] So zu teilen, nicht *l-a-ġalêq*.

41. Er gab ihn dem Burschen, er sagte zu ihm: ‚Mit dem Juden, wie willst du, (daß ich) mit ihm (tue)?' Er sagte: ‚Iß ihn zu Abend! Aber gib acht, daß die Frau dich nicht sehe!' Und er aß ihn und ging hinauf zu ihm hin, er sagte: ‚Es ist schon (geschehen).'

42. Und es machte sich davon der Sklave und er, er ging hinunter. Als er zu seiner Frau gekommen war[a], ließ er sie sich erheben. Und sie erhob sich. Er sagte zu ihr: ‚So machst du's?' Sie sagte: ‚Das ist (das Werk) des Juden.'

43. Er rieb den Ring, (d)er sagte zu ihm: ‚Wünsche!' Er sagte: ‚Mein Schloß soll am Morgen wieder sein an seiner Stelle beim Hause des Sultans!'

44. Und es war am Morgen das Schloß an seiner Stelle. Und es sah es der Sultan und sie brachten ihm frohe Kunde von seiner Tochter, und es kam der Bursche und saß da drei Tage. (Nun) rieb er den Ring, (d)er sagte zu ihm: ‚Wünsche!' Er sagte zu ihm: ‚Meine Schwäger sollen da sein!'

45. Er sagte zu ihnen: ‚Ich will euch 12.000 Taler (schuldig sein)[b]!' Und er gab es ihm in dieser Stunde[c] und sie machten sich davon.

46. Wie es am Morgen (war), nahm er die 12.000 und gab sie diesem Manne, der für ihn als Bürge eingetreten war. Und er saß da, er und seine Frau.

47. Eines Tages sandte er (nun) um einen Schröpfer. Und es kam zu ihm der Schröpfer, er schröpfte sie und sah bei ihnen einen Sessel von Gold. Es ging der Schröpfer hin zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚Geld hat doch nur dein Schwager, und er nimmt wahr insgeheim diese, die schon gestorben sind[d], und du sag' ihm: Ich will, daß du hingehest, daß du sehest meine Mutter und meinen Vater!' Er sagte: ‚Recht!'

48. Er sandte um ihn. (Nun) kam er, er sagte zu ihm: ‚Ich will, daß du meine Väter und meine Mütter sehest[e].' Er sagte: ‚Recht!' ‚Und auch ich will schon sehen meinen Vater, grabet ein Grab!'

---

[a] Ebenso.

[b] ‚Ich wünsche 12.000 Taler von euch.'

[c] Trotz falscher Lesung Sinn getroffen ‚sofort'.

[d] Er ist also ein Spiritist, der mit den Seelen der Verstorbenen verkehren kann. Sinn nicht ‚Und er kennt abwesend die, welche gerade sterben.'

[e] Nicht ‚meine Mutter und meinen Vater beschauest'.

49. *wa-ḫfôrem ū-káfenem teh ū-núkām beh. tâ qalábem-eh, fḥâs mortijét-h, amrôt heh: ‚mtônī!‘ amôr hîs: ‚háḫarj-ī min (ă) qôber ū-ṭarâḥ kfên ba-mkôn-eh!‘*

50. *ū-ḫarôj, ū-ġaláqem-eh lâ, ū-defônem ū-siyôrem, ū-hé nûkā ba-béyt, tḫoulûl šîlet yôm, yaḫûrej lâ.*

51. *ta nhôr di-ribéyt ḫerôj. nûkā hal dóulet. márḥab beh, amôr heh: ‚núkāk?‘ amôr: ‚núkāk.‘ amôr: ‚hibú ḥób-i-ye?‘ amôr: ‚ḥóub-ke b-ḫáyr hêm, lākén de-nġâmem[1] lûk.‘ amôr: ‚wukô?‘ amôr: ‚ḥabrê̓-en ba-dinyê ū-šéh môl ū-yifeṭán-en ba-mḥajêm⁺ lâ.‘ amôr héh: ‚yaḥáymem l-ašáḥjimem[2]?‘ amôr: ‚yiḥául! káll-hem ḏôre.‘ amôr dóulet: ‚ū-ḥajjôm men hô l-ijirê[3] tuwól-i-hem?‘ amôr heh: ‚min (a) qôber hîs tey-hû[4].‘ amôr: ‚históu!‘*

52. *ḥazáybem la-ḥajjôm ū-nûkā. amôr heh dóulet: ‚ḥôm l-aháḫzeb-ek[5] la-hál ḥúb-i-ye, teḥajém-hem ū-terdêd.‘ amôr heh: ‚yîmkôn lâ.‘ amôr: ‚lâzim.‘*

53. *ū-qabérm-eh ū-rûddom u-tḫoulîlem.*

L. Der alberne Beduine.

1. *duwêl berék raḫbêt, Jâfer-el-búrmakī ū-Hārûn-er-rašîd ū-ṭâd bédwī, ḫadmét-h yišôm ḥaṭâb. han⁺ ġaserówen yaḥázalen qarš, yištôm ba-fákaḥ da-qárš išê ū-ba-rebéyt da-qárš tumbôko ū-rebéyt yištôm bîs šamá̓.*

[1] Nicht *d-e-nġâmem.* [2] So zu teilen, nicht *l-a-šaḥjîmem.* [3] So zu teilen, nicht *l-i-jirê.* [4] Nicht *hîste-y hu.* [5] So zu teilen, nicht *l-a-háḫzeb-ek.*

49. Und sie gruben und hüllten ihn in ein Leichentuch und brachten ihn. Als sie ihn (hinein)gelegt hatten, rieb er seinen Ring, (d)er sagte zu ihm: ‚Wünsche!' Er sagte zu ihm: ‚Bring mich heraus aus dem Grabe und laß das Leichentuch[a] an seiner Stelle!'

50. Und er ging heraus und sie sahen ihn nicht, und sie bestatteten (ihn) und gingen, und er, er kam nach Hause, er saß da drei Tage, ohne auszugehen.

51. Als es der vierte Tag war, ging er aus. Er kam zum Sultan. Er bewillkommnete ihn, er sagte zu ihm: ‚Du bist gekommen?' Er sagte: ‚Ich bin gekommen.' Er sagte: ‚Wie sind meine Eltern?' Er sagte: ‚Deine Eltern sind gesund, aber sie sind zornig geworden über dich.' Er sagte: ‚Warum?' Er sagte: ‚Unser Sohn ist (noch) auf der Welt und hat Geld und gedenkt unser nicht mit dem Schröpfen[b].' Er sagte zu ihm: ‚Wollen sie sich schröpfen lassen?' Er sagte: ‚Jawohl, sie sind ganz Blut.' Es sagte der Sultan: ‚Und woher soll der Schröpfer hinübergehen zu ihnen?' Er sagte zu ihm: ‚Vom Grabe her (so), wie ich.' Er sagte: ‚Recht!'

52. Sie sandten um den Schröpfer und er kam. Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Ich will dich zu meinen Eltern senden, daß du sie schröpfest und zurückkommest.' Er sagte zu ihm: ‚Nicht möglich!' Er sagte: ‚Es muß (sein).'

53. Und sie begruben ihn und kehrten zurück und saßen da.

L. Der alberne Beduine.

1. (Es waren) Sultane in einer Stadt[c], Jâfer-el-bứrmakī und Hārûn-er-rašîd und (es war) ein Beduine, seine Arbeit (bestand darin, daß) er Brennholz verkaufte. Wenn es frühnachmittags war, bekam er (nun) einen Taler, kaufte (nun) um die eine Hälfte des Talers ein Abendessen und um das (eine) Viertel des Talers Tabak und um das (andere) Viertel kaufte er Kerzen.

---

[a] Singular!, nicht ‚Leichentücher'.

[b] Nicht ‚schickt uns kein Schröpfinstrument'.

[c] Jahn frei: ‚In einem Lande herrschten die Sultane . . .'

2. *ū-šéh ḫaymît⁺ ser raḫbêt. han ba-ḥaléy*[1] *ya'atéšien, yaḫrûj mîz⁺, yihālôq ṭéyr-eh ba-árba' šamá'*[2], *yiqárben rešebét-h⁺ ū-yimzûz ta-âzer⁺.*

3. *ḫarôj ba-ḥaléy Hārûn-er-rašîd ū-Jâfer-el-búrmakī, dûrem la-rḥabêt. ġalôqam ḫaymît tḥôm teštâq, amôrem: ‚naḥôm nesêr naġaláq-es, môn bêrk-îs.'*

4. *siyôrem. ta-núkām henéh, ksíum teh d-imzûz. amôrem heh: ‚salâm alêk!' amôr: ‚alêkum es-salâm!' amôr hêhem: ‚qêbem!'*

5. *wuqôbem, ū-nûkā hêhem koll ṭâd kúrsī. šḫabir-êhem, amôr hêhem: ‚têm môn?' amôrem: ‚nahâ ḥajjejîn.' amôrem heh: ‚hêt môn?' amôr: ‚ho bédwī, da-ámelek mzóubaḥ.' amôrem: ‚liôm kall hâšen*[3]*?' amôr hêhem: ‚li-jirê da-bûrī⁺.' amôrem heh: ‚kam teḥázalen?' amôr hêhem: ‚aḥázalen qarš w-aštôm mén-eh ba-fákaḥ fšey ū-ba-rbéyt*[4] *tumbôko ū-ba-rbéyt šamá' w-antákḥen w-artiîḏan berék ḫaymît-ī w-anôl ḥeyb da-Hārûn-er-rašîd ū-Jâfer-el-búr-makī.' amôrem heh: ‚mel⁺ l-ehmâm-ak*[5]*!' amôr: ‚hamâye lâ, anôl ḥób-i-hem.'*

6. *ū-siyôrem min henéh. ta-k-ṣôbeḥ ḫazáybem askêr la-ḥóurem da-ḥaṭâb, amôrem hêhem: ‚nkána-kem ṭâd bédwī, teṭaráḥem teh l-aḥaṭâb*[6] *(ĕ) lâ! amêrem heh: „du-wêl d-aḥayîrem*[7] *l-aḥaṭâb."'*

7. *k-ṣôbaḥ haqaráur, yaḥôm l-aḥaṭâb. ġabóurem teh askêr, amôrem heh: ‚rdêd!' amôr: ‚wukô?' amôrem: d-aḥayîrem lûk duwêl.'*

---

[1] Jahn mit zwei *l ba-ḥalléy*, auch sonst. [2] So J. mit *š*, auch im folgenden. [3] Nicht *háẑen* mit *ẑ*. [4] J. teilt hier *bar-béyt*. [5] So zu teilen, nicht *l-e-hmâm-ak*. [6] So zu teilen, nicht *l-a-ḥaṭâb*, desgleichen im folgenden. [7] J. hat hier *la-ḥayîrem*, doch ist *d-* das Richtige, vgl. in 7, 10 und 12.

2. Und er hatte ein Zelt hinter der Stadt[a]. Wenn er in der Nacht zu abend aß, nahm er (nun) einen Tisch hervor, zündete auf ihm vier Kerzen an, rückte seine Pfeife her und rauchte bis in die Nacht.

3. Es ging hinaus in der Nacht Hārûn-er-rašîd und Jâfer-el-búrmakī, sie gingen umher in der Stadt[b]. Sie sahen das Zelt, wie es brennen wollte, sie sagten: ‚Wir wollen hingehen, es zu sehen, wer (ist) in ihm?‘

4. Sie gingen. Als sie zu ihm gekommen waren, fanden sie ihn rauchend. Sie sagten zu ihm: ‚Heil dir!‘ Er sagte: ‚Heil euch!‘ Er sagte zu ihnen: ‚Gehet herein!‘

5. Sie gingen hinein, und er brachte ihnen einem jeden einen Stuhl. Er fragte sie, er sagte zu ihnen: ‚Wer seid ihr?‘ Sie sagten: ‚Wir sind Pilgrime.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wer bist du?‘ Er sagte: ‚Ich bin ein Beduine, ich habe da die Lampen zurechtgemacht[c].‘ Sie sagten: ‚Wozu sind diese alle?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Wegen des Glutbechers[d].‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wieviel bekommst du?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich bekomme einen Taler und kaufe von ihm um die eine Hälfte mein Mittagessen und um ein Viertel Tabak und um ein Viertel Kerzen und vergnüge mich und erhole mich[e] in meinem Zelte und verfluche den Vater des Hārûn-er-rašîd und des Jâfer-el-búrmakī.‘ Sie sagten: ‚Daß sie dich nicht hören!‘ Er sagte: ‚Sie werden (mich) nicht hören, ich verfluche ihre Eltern[f].‘

6. Und sie gingen fort von ihm. Als es am Morgen (war), sandten sie Soldaten hin auf den Brennholzweg, sie sagten zu ihnen: ‚Es wird kommen zu euch ein Beduine, ihr sollt ihn nicht Brennholz suchen lassen! Saget zu ihm: die Sultane, die verbieten es, daß er Brennholz suche.‘

7. Am Morgen machte er sich auf, indem er Brennholz suchen wollte. Es begegneten ihm die Soldaten, sie sagten zu ihm: ‚Geh zurück!‘ Er sagte: ‚Wieso?‘ Sie sagten: ‚Es verbieten (es) dir die Sultane.‘

---

[a] Hier gibt Jahn *rahbêt* durch ‚Ortschaft‘ wieder.

[b] Jahn: ‚im Lande‘.

[c] Anders Jahn: ‚Ich bin ein Beduine, der Leuchten verfertigt‘, doch will der Beduine nur den Feuerschein, der die Besucher beunruhigte, erklären.

[d] Der Wasserpfeife nämlich.

[e] Jahn: ‚bin lustig und ergötze mich‘.

[f] Jahn: ‚Väter‘, auch im folgenden.

8. *ū-rúdd ū-siyôr. ta nûkā ba-ferḏât,*+ *ksu ḥammaliyîn*[1] *d-aġadîlem*[2]. *ġátirī ka-mqáddem, amôr heh: ‚hu ġayj ġarîb w-aġóureb hâd (ĕ) lâ, ḥôm l-aḥadêm*[3] *henîkem.' amôr heh ḥammôl: ‚históu!'*

9. *ū-ḥadôm henê-hem ḥayûm-eh. ta ka-mġorâb, ḥôzel qarš ū-fákaḥ ū-siyôr, atôśī ba-qárš qôzer rebéyt, ū-śîtem ba-rbéyt ū-ṯemân tumbôko ū-śîtem ba-rbéyt ū-ṯemân šamáʾ.*

10. *ū-siyôr [h-]ḥaymît*[4] *ū-hālûq ba-ṯemônī šamáʾ. ṭawîwum Jâfer-el-búrmakī ū-Hārûn-er-rašîd, amôrem heh: ‚selâm alêk!' amôr hêhem: ‚alêkum es-salâm! ḥáyye bîkem!' amôrem heh: ‚men hå yimó?' amôr hêhem: ‚yimó k-ṣôbaḥ haqarárk, ḥôm l-aḥaṭâb, ġabôrem tey askêr, amôrem hînī: duwêl d-aḥayîrem l-aḥaṭâb ū-rúddek ū-núkāk ba-ferḏât, kusk ḥammaliyîn*+ *l-aġadîlem, ġátiriek ka-mqáddam, amérk heh: „hu ġarîb, aġóureb hâd (ĕ) lâ, ū-ḥôm l-aḥadêm." w-amôr hînī: „históu!" ū-ġádilek śêhem min k-ṣôbaḥ ta-mġorâb. śî qarš ū-fákaḥ, śítemek men-hêm iśê ba-qárš qôṣer rebéyt ū-ba-rbéyt ū-ṯemân tumbôko u-ba-rbéyt ū-ṯemân šamáʾ ū-dá-l-ʾháśāq. w-anôl ḥeyb da-Hārûn-er-rašîd ū-Jâfer-el-búrmakī.' amôrem heh: ‚mel l-ehmâm-ak.' amôr: ‚anôl ḥúb-i-hem!'*

---

[1] Jahn hat *ḥammāliyîn* mit *ā*. [2] So muß geteilt werden, nicht *da-ġadîlem*, denn das Perfektum wäre *da-ġádelem* (von *ġáydel*), ebenso in 10. [3] So zu teilen, nicht *l-a-ḥadêm*, auch im folgenden. [4] Das *h-* ist von mir ergänzt.

8. Und er ging zurück und ging. Als er zum Zollhause gekommen war, fand er Lastträger (Lasten) tragen[a]. Er sprach mit dem Anführer, er sagte zu ihm: ‚Ich bin ein fremder Mann und kenne niemanden, ich will bei euch dienen.‘ Es sagte zu ihm der Lastträger: ‚Recht!‘

9. Und er diente bei ihnen den Tag über. Als es beim Sonnenuntergange war[b], bekam er einen Taler und die Hälfte (eines Talers) und er ging, aß zu Abend um einen Taler weniger ein Viertel und kaufte um ein Viertel und ein Achtel Tabak und kaufte um ein Viertel und ein Achtel Kerzen[c].

10. Und er ging ins Zelt und zündete acht Kerzen an. Es kamen in der Nacht Jâfer-el-búrmakī und Hārûn-er-rašîd, sie sagten zu ihm: ‚Heil dir!‘ Er sagte zu ihnen: ‚Heil euch! Willkommen!‘ Sie sagten zu ihm: ‚Woher (kommst) du heute[d]?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Heute am Morgen habe ich mich aufgemacht, indem ich Brennholz suchen wollte, es sind mir Soldaten begegnet, sie haben zu mir gesagt: Die Sultane verbieten es, daß ich Brennholz suche, und ich bin zurückgegangen und bin zum Zollhause gekommen, ich habe Lastträger gefunden (Lasten) tragen[e], ich habe mit dem Anführer gesprochen, zu ihm gesagt: Ich bin fremd, kenne niemanden und will dienen. Und er hat zu mir gesagt: Recht! Und ich habe getragen mit ihnen vom Morgen bis Sonnenuntergang. Ich habe einen Taler und die Hälfte (eines Talers erhalten), ich habe davon ein Abendessen gekauft um einen Taler weniger ein Viertel und um ein Viertel und ein Achtel Tabak und um ein Viertel und ein Achtel Kerzen und nun laßt (mich sie) anzünden[f]. Und ich verfluche den Vater des Hārûn-er-rašîd und des Jâfer-el-búrmakī.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Daß sie dich nicht hören!‘ Er sagte: ‚Ich verfluche ihre Eltern.‘

---

[a] Nicht ‚welche Lasten tragen‘.

[b] Jahn: ‚. . . bis Sonnenuntergang‘, indem er *ta-ka-mġorâb* zum vorhergehenden nimmt.

[c] Jahn übersetzt richtig, das Resultat der Bruchrechnungen beachtend: ‚drei Viertel‘ und zweimal ‚drei Achtel‘, ähnlich auch später in 20.

[d] Jahn frei: ‚Was gab es heute?‘

[e] Hier auch Jahn richtig: ‚. . . sah ich Träger tragen‘.

[f] So ist die Stelle zu fassen, nicht ‚welche ich anzündete‘.

11. *bârem mén-eh. his k-ṣôbaḥ ḥazáybem la-mqáddam da-ḥammaliyîn, amôrem heh: ‚han nkáuk⁺ bédwī d-imší, rdéd-eh, amêr heh: „lûk tḥayîret⁺ min (ĕ) duwêl.“‘*

12. *k-ṣôbaḥ kahêb la-hál mqáddam, ámôr heh: ‚a hedîd-ī, het ber-k hâḥer ū-zém-ī ḥanîd l-uwurôd mén-ek ū-háǵalq-ey biyôt liôm tūrôd hîsen!‘*

13. *siyôr, ūzem-éh ḥanîd, wurôd bîs ṭûl⁺ da-ḥayûm-eh. ta ka-mǵorâb, ḥôzel rabôt qarwûš. tádiem⁺, he ū-hâḥer, koll ṭâd qárš-i ṯru. fîraḥ hâḥer, amôr heh: ‚ḥabarân-ī⁺. jéhma kahôb!‘ amôr: ‚históu!‘*

15. *ū-siyôr, atôśī b-qarš ū-ḏáybeṭ tumbôko ba-fákaḥ da-qárš ū-ḏáybeṭ ba-fákaḥ da-qárš šamáʾ ū-siyôr [h-]ḥaymît*[1]*, áymel mzóubaḥ, hālûq ba-ṭenâšar min (ĕ) šamáʾ u-tḥoulûl d-imzûz.*

16. *núkām teh Hārûn-er-rašîd ū-Jâfer-el-búrmakī, tḥoulîlem henéh. amôr hêhem: ‚têm men hô?‘ amôrem: ‚nahâ haśerôf ba-msijîd.‘ amôrem heh: ‚yimó haqarárk la-hâ?‘ amôr: ‚núkāk hal ḥammôl, ḥôm l-aḥadêm šeh. amôr hînī: „šûk raḥazât⁺ (ĕ) lâ, duwêl d-aḥayîrem lûk.“ ū-siyérek. ta núkāk hal hâḥer wurrôd, amérk heh: „ṭaráḥ-ī l-uwurôd men-k!“ w-ūzem-înī ḥanîd, wurádek beh men k-ṣôbaḥ ta-mǵorâb, ḥázalek rabôt qarwûš w-ūzémk hâḥer ḥanîd-eh. ū-tádien dirêhem, šên min qarš-i ṯru, ū-hú ḏálṭak ba-qárš íśê ū-ba-fákaḥ da-qárš tumbôko ū-ba-fákaḥ da-qárš šamáʾ w-anôl ḥéyb da-Hārûn-er-rašîd ū-Jâfer-el-búrmakī. amôrem heh: ‚mel l-ehmâm-ak!‘ amôr: ‚anôl ḥúb-i-hem.‘*

---

[1] Das *h-* ist von mir ergänzt.

11. Sie machten sich davon von ihm. Wie es am Morgen (war), sandten sie um den Anführer der Lastträger, sie sagten zu ihm: ‚Wenn zu dir kommt der Beduine von gestern, weis ihn zurück, sage zu ihm: für dich ist ein Verbot von den Sultanen (da).‘

12. Am Morgen kam er hin zu dem Anführer, er sagte zu ihm: ‚O mein Oheim, du bist schon ein Alter und (so) gib mir den Schlauch, daß ich Wasser trage an deiner statt und laß mich sehen diese Häuser, denen du Wasser trägst.‘

13. Er ging, gab ihm den Schlauch, er trug Wasser damit den Tag lang. Als es beim Sonnenuntergang war[a], bekam er vier Taler. Sie teilten sich, er und der Alte, ein jeder (erhielt) zwei Taler. Es freute sich der Alte, er sagte zu ihm: ‚Mein Söhnchen, morgen finde dich ein!‘ Er sagte: ‚Recht!‘

15. Und er ging, er aß zu Abend um einen Taler und nahm Tabak um die (eine) Hälfte des (anderen) Talers und nahm um die (andere) Hälfte des (anderen) Talers Kerzen und ging zum Zelte, machte die Lampen (zurecht), zündete zwölf von den Kerzen an und saß da rauchend[b].

16. Es kamen zu ihm Hārûn-er-rašîd und Jâfer-el-búrmakī, sie setzten sich hin bei ihm. Er sagte zu ihnen: ‚Woher (seid) ihr?‘ Sie sagten: ‚Wir sind Scherîfe in der Moschee.‘ Sie sagten (weiter) zu ihm: ‚Wohin hast du dich heute aufgemacht?‘ Er sagte: ‚Ich bin zu einem Lastträger gekommen, indem ich dienen wollte mit ihm. Er hat zu mir gesagt: Du hast keine Erlaubnis, die Sultane, die verbieten es dir. Und ich bin gegangen. Als ich zu einem Alten, einem Wasserträger, gekommen, habe ich zu ihm gesagt: Laß mich Wasser tragen an deiner statt! Und er hat mir den Schlauch gegeben, ich habe damit Wasser getragen vom Morgen bis zum Sonnenuntergang, ich habe vier Taler bekommen und habe dem Alten seinen Schlauch gegeben. Und wir haben uns das Geld geteilt, wir haben je zwei Taler (erhalten), und ich habe um einen Taler ein Abendessen genommen und um die (eine) Hälfte des (anderen) Talers Tabak und um die (andere) Hälfte des (anderen) Talers Kerzen und ich verfluche den Vater des Hārûn-er-rašîd und des Jâfer-el-búrmakī.‘ Sie sagten: ‚Daß sie dich nicht hören!‘ Er sagte: ‚Ich verfluche ihre Eltern.‘

[a] Jahn: ‚bis zum Sonnenuntergang‘.

[b] Jahn: ‚und rauchte‘.

17. *siyôrem mén-eh ū-hātûm ū-hém ḫazáybem la-warrôd w-amôrem heh: ,han âd-ek ūzámk bédwī ḫanîd-ek, sḫaṭâye-k.' amôr: ,históu!'*

18. *siyôr k-ṣôbaḥ bédwī. ta nûkā hal hâḫer, amôr heh hâḫer: ,dóulet ḫayîr lî.'*

19. *ū-siyûr. ta nûkā hal ḫabbôz, amôr: ,ḥom l-aḫa-dêm henûk.' amôr: ,históu!'*

20. *ḫadôm henéh ba-qárš-i ṯrù ū-fákaḥ ṭôl da-ḫayûm-eh ta mġorâb. mudd (ĕ) leh. ḍáybeṭ ba-qárš ū-rebéyt ayšê, ba-fákaḥ ū-ṯemân tumbôko ū-ba-fákaḥ ū-ṯemân šamá' ū-ṭowú ḫaymît ū-hālûq mzabâḥ sitté'âšar šamá' u-tḫoulûl d-imzûz.*

21. *núkām teh, amôrem heh: ,hêt men hô?' amôr hêhem: ,têm, ahûjis bîkem l-aqâ*[1] *tawášiem lî.' amôrem heh: ,nahâ hašerôf, nahmûm yillêlé nehúqab-ek*+[2] *dóulet ba'd Hārûn-er-rašîd.' amôr: ,têm tebéydem bî.' amôrem heh: ,ašêš!'*

22. *ū-ášš, siyôr šêhem. ta bér-hem fenuwên ḫâzan, wuzômem teh ḫalôweq, amôrem heh: ,qêb!' w-ūqôb. ġa-bôrem teh askêr, amôrem heh: ,hêt môn?' amôr: ,hu dóulet fulân.' firâ, tḫoulûl ṭar kursî berék mijlîs da-Hārûn-er-rašîd.*

23. *ū-ḍábṭom ḫalîu-hem*[3] *ta fêjer haulî*[4]*, ámelem heh ḫâmer berék qahwêt ū-jiréh ū-dûyaḫ.*

24. *amôrem ha-ḫajirît: ,ġadílm-eh, ridédem-eh berék ḫaymít-h!' ū-rúddem teh, núkām beh berék ḫaymít-h, qalóubem teh ṭar hendûl-eh*+ *ū-siyôrem mén-eh.*

---

[1] So zu teilen, nicht *l-a-qâ*. [2] So wird es wohl heißen müssen und nicht *nehûqeb*, denn die Wurzel ist *wqb*. [3] Jahn mit zwei *l ḫallîuhem*. [4] Jahn mit zwei Akzenten *hâulî*.

17. Sie gingen fort von ihm und er nächtigte, und sie sandten um den Wasserträger und sagten zu ihm: ‚Wenn du noch (einmal) gibst dem Beduinen deinen Schlauch, werden wir dich abschlachten.‘ Er sagte: ‚Recht!‘

18. Es ging am Morgen der Beduine fort. Als er zu dem Alten gekommen war, sagte zu ihm der Alte: ‚Der Sultan hat (es) mir verboten.‘

19. Und er ging. Als er zu einem Bäcker gekommen war, sagte er: ‚Ich will bei dir dienen.‘ Er sagte: ‚Recht!‘

20. Er diente bei ihm um zwei Taler und die Hälfte (eines Talers) den Tag lang bis Sonnenuntergang. Er zahlte ihm. Er nahm um einen Taler und ein Viertel ein Abendessen, um die Hälfte (des anderen Talers) und ein Achtel Tabak und um die (andere) Hälfte (des anderen Talers) und ein Achtel Kerzen[a] und kam (nachts) ins Zelt und zündete die Lampe an, sechzehn Kerzen, und saß da rauchend.

21. Sie kamen zu ihm, sie sagten zu ihm: ‚Woher du?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ihr, ich vermute von euch, es möchte der Fall sein, daß ihr mich necket.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wir sind Scherife, wir können dich heute nacht als Sultan eingehen lassen nach Hārûn-er-rašîd[b].‘ Er sagte: ‚Ihr belügt mich.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Erhebe dich!‘

22. Und er erhob sich, er ging mit ihnen. Als sie schon vor dem Schlosse (waren), gaben sie ihm Kleider, sie sagten zu ihm: ‚Geh' hinein!‘ Und er ging hinein. Es begegneten ihm Soldaten, sie sagten zu ihm: ‚Wer bist du?‘ Er sagte: ‚Ich bin der Sultan So-und-So.‘ Er ging hinauf, er setzte sich auf einen Sessel hin im Sitzraume des Hārûn-er-rašîd.

23. Und sie nahmen die ganze Nacht her bis zur ersten Morgenröte, sie taten ihm Wein in den Kaffee und er trank ihn und wurde berauscht.

24. Sie sagten zu den Sklaven: ‚Tragt ihn fort, bringt ihn zurück in sein Zelt!‘ Und sie brachten ihn zurück, sie kamen mit ihm in sein Zelt, sie legten ihn auf seine Bettstelle und gingen fort von ihm.

[a] D. i. ‚fünf Viertel‘ und zweimal ‚fünf Achtel‘.

[b] An seiner Stelle zum Kalifen machen.

25. *ū-bād-êhem nífah min (e) doht*+, *ġalôq ḥanáf-h berék ḫaymît*[1], *amôr: ‚hâšen ridd-ī ta bûm? ū-hú ba-ḥaléy berék hâzan da-dóulet w-aḥóukem.‘ tḫoulûl.*

26. *ta b-ḥaléy, núkām teh, amôrem heh: ‚wukô hêt yilló dóulet berék ḫâzan ū-yimó ber-k (ĕ) bûm?‘ amôr: ‚têm hašerôf lâ, têm sḫarêt*+*.‘ amôrem heh: ‚nahâ duwêl Jâfer-el-búrmakī ū-Hārûn-er-rašîd ū-nenákā-k kall yôm ū-hêt teqábḫ-en ū-tenôl ḥúb-i-en. ū-lazarôm naḥám-k siyyôf.‘ amôr: ‚lâ! hu meskîn w-ahamûm lâ.‘ amôrem: ‚naḥám-k berék raḥbêt.‘ amôr: ‚lâ! hu ar berék ḫay-mît-ī.‘ amôrem heh: ‚tḫôwel*[2]*!‘*

27. *w-uzômem teh koll ṭâd miyât ū-ḫamsîn. u-tḫoulîlem.*

M. Die drei Töchter.

1. *ámūr*+*: ġayj, ših ḥabánt-a-h[a]*[3] *šalît wa-áymel hîsen min maḫzên maḫzên, kell ṭâd di-mîla ġôzel.*

2. *wa-jihêm asôfer. w-as sôfer*[4] *te riḥbît, taḫolûl wa-mġôre nûkā. yaġábirem beh gallyén*[5], *amûrem heh: ‚ḥibrít-ek taġmûm.‘*

3. *gafûd*+[6] *riḥbêt*+, *ámūr ḥujûr*[7]*: ‚hággar*[8] *l-al hi-brît-i wa-amêr hîs: „ḫeréj berr!“‘*

4. *wa-gráur*[9] *lîs*[10]. *tê gaḥáyb*+[11] *hinîs, ksîs taṣáliyen*[12]. *wa-ṣélib*[13] *lîs, te zeliyôt*[14]. *as zeliyôt*[14], *silimût.*

5. *amirôt: ‚wukô hêt?‘ ámūr: ‚ḥîb-iš*+ *da-ḫezab-í*[15] *la-hinîš.‘ amirôt: ‚ástou, ḫerjîte.‘*

[1] So muß es heißen, nicht *ḫaymût.* [2] Jahn *tḫórel*, doch ist *tḫôwel* = *tḫáuwel* = *tḫáuwel* = *tḫáulel.* [3] So, nämlich *ḥabánt-a-ha* (oder *ḥabánt-e-he*) muß es heißen, nicht *ḥabantah.* [4] Etwa so zu lesen, wobei das erste *asôfer* = *yasôfer* wäre. Hein *as sôfer w-as sôfer.* Eventuell *asôfer w-asôfer* = ‚indem er reiste und reiste‘, wobei mit *te riḥbêt* ein neuer Satz zu beginnen wäre (‚Als er in einer Stadt war‘). [5] H. *galyên* mit einem *l.* NB. Statt *q* schreibt H. immer *g.* [6] = *qafûd* mit *q* d. i. *kafôd* mit *k* bei M., J. und auch H. [7] = *h-ḥujûr.* [8] *hággar* = *háqqar.* [9] *graur* = *qraur.* [10] So verbesserte M aus einem *bîs.* [11] *gaḥáyb* = *qaḥáyb* = *kahêb.* [12] H. *taṣálliyen.* [13] H. *sélib* mit *s.* [14] So H., hier mit *z.* [15] Nicht *ḫēzabí.*

25. Und nachdem sie fort waren, erwachte er aus dem Rausche, er sah sich im Zelte, er sagte: ‚Was hat mich zurückgebracht bis hieher? Und ich war (doch) in der Nacht im Schlosse des Sultans, indem ich richtete (herrschte).‘ Er saß da.

26. Als es in der Nacht war, kamen sie zu ihm, sie sagten zu ihm: ‚Wie befindest du dich, gestern Sultan im Schlosse und heute bist du schon (wieder) hier?‘ Er sagte: ‚Ihr seid keine Scherife, ihr seid Zauberer.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wir sind die Sultane Jâfer-el-búrmakī und Hārûn-er-rašîd und wir kamen nun zu dir jeden Tag und du beschimpftest uns und verfluchtest unsere Eltern. Und jetzt wollen wir dich als Schwertfeger.‘ Er sagte: ‚Nein, ich bin arm und kann nicht.‘ Sie sagten: ‚Wir wollen dich in der Stadt[a] (haben).‘ Er sagte: ‚Nein, ich (bleibe) nur in meinem Zelte.‘ Sie sagten zu ihm: ‚Setz dich!‘

27 Und sie gaben ihm ein jeder einhundertundfünfzig. Und sie saßen da.

M. Die drei Töchter.

1. Er sagte: (Es war) ein Mann, er hatte[b] drei Töchter und er machte ihnen je eine Kammer,[c] eine jede war voll Garn.

2. Und er ging, um zu reisen. Und wie er gereist war bis in eine Stadt, setzte er sich hin und hernach kam er daher.[d] Nun begegneten ihm Knaben, sie sagten zu ihm: ‚Deine Tochter ist schlecht.‘

3. Er ging hinunter in die Stadt,[e] er sagte zu einem Sklaven: ‚Mach dich morgens auf hin zu meiner Tochter und sag’ zu ihr: Geh heraus ins Freie!‘[f]

4. Und er machte sich morgens auf zu ihr. Als er mittags kam zu ihr, fand er sie betend. Und er wartete auf sie, bis sie gebetet hatte. Wie sie gebetet hatte grüßte sie.

5. Sie sagte: ‚Wie (kommst) du (daher)?‘ Er sagte: ‚Dein Vater, der hat mich gesandt her zu dir.‘ Sie sagte: ‚Recht, ich werde hinausgehen.‘[g]

---

[a] Jahn: ‚im Orte‘.
[b] Hein wörtlich: ‚mit ihm waren‘.
[c] H.: ‚Zimmer‘.
[d] H.: ‚und dann kam er [heim]‘.
[e] H.: ‚er stieg ab in der Stadt‘.
[f] H.: ‚auswärts‘.
[g] H.: ‚ich gehe hinaus‘.

6. *we-gerráut*[1]. *te bi-sédd di-riḥbêt, tẖuwwulôt*[2]. *ámūr: ‚ḥîb-iš de-ẖazab-í*[3] *le-hinîš, ámūr hîni: „sḥaṭ-s!“‘*

7. *amirût heh: ‚en tḥôm [t]sḥáṭ-i*[4], *ṣḥáṭ-i! ho ámlek šê lâ.‘ ámūr: ‚ho mháḥḥige*[5] *liš lâ, hêt ar bālît-i wa-hó muhággire*[6]*.‘ te gaḥáyb al bâl-eh, ámūr: ‚ho ber sḥaṭk têš.‘*

8. *wa-tẖolôt*+[7] *(i)nḥáli ẖimît. hîma bîs ṭâd dóulet, ámūr: ‚ḥôm l-ahárs*[8] *bîs.‘ wa-ẖozôb la-hinîs be-zandûg*[9] *wa-ámūr hîs: ‚ḥám-eh le-hinîš.‘*

9. *te nkays, ṭarḥót [teh] hinîs tê riḥmét (e)nkáut. as riḥmét*[10] *(e)nkáut, šūzút*+[11] *min ṭér-eh.*

10. *ftaḥát[-h] we-ksût birk-éh derêhim wa-ẖaṭṭ*+[12]. *ámūr: ‚ho hámm-i Ḥamêd*+[13] *bir Gôbsa.‘ wa-šaẖrajét-h*[14]. *ámūr: ‚ho nkône têš.‘*

11. *wa-ḏibṭôt dirêhem we-garráut bîsen, te lal ġâj*+ *ṭâd, amirôt: ‚ḥôm*[15] *ẖadêm*+ *l-a'amêlem*+[16] *hîni beyt wa-wâzméte-hem ja'l*+*.‘ wa-bārôt.*

12. *te k-ṣôbeḥ*[17], *gaḥáybem, ámūr*+*: ‚nha bár-en, an taḥîm, nábni*[18] *hîš. ḥiláy!‘ amirût: ‚binêhem*+ *híni bûma!‘ wa-binôt beyt, te njizôt beyt.*

---

[1] *g* = *q*. [2] Hein *tẖuwullôt*. [3] H. *ẖazzabí*. [4] H. *sḥáṭi*. [5] H. *mháḥige* mit einem *ḥ* (*g* = *q*). [6] So hier H. mit zwei *g* (= *qq*). [7] H. *tẖollôt*. [8] H. *l-ahaďs* mit *ď*, womit H. andeuten will, daß das *r* fast nicht gehört wird. [9] *zandûg* = *ṣandûq*. [10] H. hier *ríḥmet*. [11] So muß es heißen, nicht *šuzúh*. [12] H. *waẖ-ẖáṭ*. [13] H. *Ḥammêd*, aber in 13 *Ḥamêd* mit einem *m*. [14] So zu lesen statt *šaẖrajtéh*. [15] So mit *ḥ* zu lesen, nicht *hôm* mit *h*. [16] So zu teilen, nicht *la-amêlem*. [17] H. *k-ṣ-ṣôbeḥ*, auch im folgenden so. [18] Sic! Arabische Form mitten im Mehri; man erwartet *nebéyn*.

6. Und sie machte sich morgens auf.[a] Als sie an dem Walle der Stadt (war), setzte sie sich hin. Er sagte: ‚Dein Vater, der hat mich hergesandt zu dir, er hat zu mir gesagt: Schlachte sie!‘

7. Sie sagte zu ihm: ‚Wenn du mich abschlachten willst, schlachte mich ab! Ich habe nichts getan.‘ Er sagte: ‚Ich werde dich nicht zwingen;[b] du bist doch meine Herrin und ich werde mich (morgens) aufmachen.‘[c] Als er (mittags) zu seinem Herrn gekommen war, sagte er: ‚Ich habe sie schon abgeschlachtet.‘

8. Und sie saß da unter einem Zelte. Es hörte von ihr ein Sultan, er sagte: ‚Ich will sie heiraten.‘ Und er sandte zu ihr einen Koffer und sagte zu ihr: ‚Ich will ihn bei dir.‘

9. Als er zu ihr gekommen war, ließ sie ihn bei sich, bis ein Regen kam. Wie der Regen kam, begab sie sich von ihm herunter.[d]

10. Sie öffnete ihn und fand in ihm Geld und ein Schreiben. Er sagte: ‚Mein Name ist Ḥamêd bir Gôbsa.‘ Und sie las es.[e] Er sagte (weiter): ‚Ich werde zu dir kommen.‘

11. Und sie nahm das Geld und machte sich (morgens) auf damit,[f] bis hin zu einem Manne, sie sagte: ‚Ich will Diener,[g] damit sie mir ein Haus machen und ich werde ihnen Lohn geben.‘[h] Und sie machte sich davon.

12. Als es am Morgen war, kamen sie, sie sagten: ‚Wir sind schon da, wenn du willst, bauen wir dir, wohlan!‘ Sie sagte: ‚Bauet mir hier!‘ Und sie baute ein Haus, bis es fertig war, das Haus.

---

[a] Hein einfach: ‚und sie ging‘.

[b] H.: ‚ich werde nicht die Pflicht tun an dir‘.

[c] H. einfach: ‚ich werde gehen‘.

[d] So dürfte die Stelle wohl zu fassen sein. H. hat: ‚erhob sie sich von ihm‘, wozu Müller (wohl mit Rücksicht auf *šûzûh* des Textes, das aus *šûzût* verderbt ist) bemerkt: ‚Konstruktion und Sinn des Mehri- und Ḥaḍrami-Textes sind unklar‘.

[e] Nicht: ‚Und sie langte ihn (den Brief) heraus‘, denn *šaḫrôj* heißt nur ‚lesen‘; cf. G. 14 *šḫerj-îs*.

[f] Nicht: ‚mit ihnen‘, denn das Pronominalsuffix *-sen* bezieht sich auf *dirê-hîm* (Geld).

[g] Resp. Arbeiter.

[h] Wohl nicht: ‚Und sie gab ihnen Lohn‘.

13. *as (i) njizôt beyt, ġâj nûka, ámūr: ,hámm-i Ḥamêd bir Gôbsa.' nûka birék sâyet*[+1] *d-ilûbed*[2]. *as nûka, hōgâ*[+] *we-gufûd te he-bayd*[3] *[d-]díkme ḥarmêt da-amelét-s. wa-hārûs bîs wa-émel*[+] *hîs ḏiyéft.*

14. *wa-mġôre ġút-se*[+] *wída' bîs, ámūr: ,nha ġiyúj-i-en*[4] *figré*[+5], *we-hêt ḥâr*[+] *min-în wa-šîš ġâj raḥîm wa-ših dirêhem.' ámūr: ,neḥáum nigalêb*[6] *lîš ḥôl.'*

15. *amirôt: ,ástau! ṭuwêhen*[+] *ti!' wa-ás ṭuwê*[+7] *têṡ, émel hîs hadîyet, se taġláq-s lâ. ṭawé*[8] *têṡ: ,neḥáum naglêb lîš ḥôl.' we-tḫolûl*[+9] *hinîs. te sâten, bâr, ámūr: ,la-ḥnéf-š bi-salôm*[10]*!'*

16. *tuwúzm-i-sen foṭt-i*[+11] *tirît*[12] *la-ḥarîr*[+13], *amirôt: ,ḥám-sen ḥubún-yi-ken hadíyyet*[14].'

17. *ámūr: ,nha bārútn(a)*[15].' *wa-gafdôt šîsen. ṭît*[+] *min-sén watḫirôt wa-skabôt birék jábyet*[+16] *zigîg*[+17], *amirôt: ,nha barútn(a).' wa-bâr min-s.*

18. *wa-šukfôt*[18] *te k-ṣôbeḥ, se wa-ġâj-is. as k-ṣôbeḥ, ġâj-is garáur le-birék jábyet wa-gazzáum*[+]. *ksû jébyet birk-îs zegîg*[19]. *we-zúg*[20] *min-s, amôr*[21]: *,de ma'múl-sen*[+22].'

19. *wa-ġádlem-eh min birék ḥumú. wa-amûr: ,ho jihmône la-al ḥób-ye*[23].' *jihêm l-al ḥób-he*[24] *wa-šimrûḏ,*

---

[1] Hein hier *sâet.* [2] H. ungeteilt *dilûbed.* [3] = *bayt*, mit *d* statt *t* vor dem *d* von *díkme.* [4] H. *ġayûjien.* [5] H. betont hier *fígre* (*g* = *q*). [6] = *niqalêb.* [7] Sic! šḫaurisierend für *ṭuwû*, v. Kommentar! [8] Desgleichen für *ṭawû* (oder *ṭuwû*). [9] H. hier *tḫolîl* = *tḫolîlem*, v. Kommentar! [10] H. *bi-sallôm* mit zwei *l.* [11] Bei H. *fotti* und in Klammern *foṭli*, was aus *foṭti* verdruckt ist, d. i. *fóṭ't-i.* [12] Nicht *širît.* [13] H. *la-ḥ-ḥarîr.* [14] Oben in 15 *hadîyet.* [15] Wohl = *bārút(e)n* (resp. *bārôten*) + Gleitvokal; auch gleich im folgenden. [16] H. *jâbyet*, aber in 18 *jábyet* und *jébyet.* [17] Sic! mit *g* = *j*, obwohl der Erzähler dieser Geschichte sonst *j* spricht. [18] Nicht *šnkfôt.* NB. Hier hat H. *k* statt *q* gehört, sonst *wqf.* [19] H. *zegîj.* [20] = *zûq* (*zôq*). [21] H. *amó.* [22] H. *ma'mûlsen.* [23] H. *ḥôb-ye.* [24] H. *ḥôb-he.*

13. Wie das Haus fertig war, kam der Mann, er sagte: ‚Mein Name ist Ḥamêd bir Gôbsa.‘ Er kam in einem Kahne, indem er schoß.[a] Wie er hingekommen, legte er an[b] und ging hinunter bis hin zu dem Hause, das jene Frau eben gemacht hatte. Und er heiratete sie und machte ihr ein Mahl.

14. Und hernach erfuhren von ihr ihre Schwestern, sie sagten: ‚Unsere Männer sind arm, und du bist besser als wir und hast[c] einen schönen Mann und er hat Geld.‘[d] Sie sagten (weiter): ‚Wir wollen dich begrüßen.‘

15. Sie sagte: ‚Recht! Kommet nachts zu mir!‘ Und wie sie nachts kamen zu ihr, machten sie ihr ein Geschenk, ohne daß sie es sah.[e] Sie kamen (also) nachts zu ihr (mit den Worten): ‚Wir wollen dich begrüßen.‘ Und sie setzten sich hin bei ihr. Als es eine Weile (geworden), machten sie sich davon, sie sagten: ‚Über deine Seele (sei) Frieden!‘

16. Sie gab ihnen nun zwei Seidenschürzen, sie sagte: ‚Ich will sie für eure Kinder als Geschenk.‘

17. Sie sagten: ‚Wir werden uns davonmachen.‘ Und sie ging mit ihnen hinunter. Eine von ihnen blieb zurück und schüttete in eine Wanne Glas, sie sagte: ‚Wir werden uns davonmachen.‘ Und sie machten sich von ihr davon.

18. Und sie schlief bis am Morgen, sie und ihr Mann. Wie es am Morgen war, machte sich ihr Mann auf[f] in die Wanne hinein und badete. Er fand in der Wanne das Glas. Und er rief um sie, er sagte: ‚Das ist ihre Tat.‘

19. Und man trug[g] ihn aus dem Wasser heraus. Und er sagte: ‚Ich werde hinziehen zu meinen Eltern.‘ Er zog hin zu seinen Eltern und ließ sich behandeln, er hatte ein Heilmittel, es bekam ihm nicht mehr,[h] während sein Vater und seine

---

[a] Nicht: ‚er schlug (den geraden Kurs ein)‘; im Ḥdr. *yaḍarib*. N. B. mh. *lbd*, wie ḥdr.-ar. *ḍrb* = ‚schlagen‘ und ‚schießen‘.

[b] Hein: ‚ließ er den Anker fallen‘.

[c] H. wörtlich: ‚mit dir ist.‘

[d] H.: ‚Vermögen‘.

[e] H.: ‚sie beachtete es nicht‘.

[f] H. einfach: ‚ging‘.

[g] H.: ‚sie trugen‘.

[h] So auch H., aber wörtlich: ‚nicht mehr kam eine Sache bei ihm (d. h. es half ihm nichts mehr)‘, nur nehme ich auch hier *diwê* als Subjekt.

ših diwê[1], *lâ'd śe nûka beh lâ, wa-ḥîb-ah wa-hâm-eh yekûn*⁺ *ṭîr-eh*⁺ *wa-lâ'd yehjériyem*⁺ *hâd (ĕ) lâ.*

20. *kell*[2] *di-jirú ḥôrim yá'mirem*[3] *heh: ‚dôwi ḥibrê-n!'*

21. *te léylat ṭît, ġâj jirú rîḥeg*⁺ *bi-ḥôrim. ámūr: ‚ho ḥaum*[4] *sr-eh*⁺.' *te gaḥáybem teḥ, ámūr: ‚ho miskîn, ḥujjôji d-ejhûm*[5] *ḥárm-i.'*

22. *ámūr: ‚ho ši diwê lâ.' ámūr: ‚ḥám-k tedôwi ḥibrí.' we rúdd (i) šeh we-diwîh*[6], *šeh śelît*[7] *diwiôten. as réb'at min diwiôten, wíga' bi-ḫayr.*

23. *ġâj ámūr: ‚ho jihmône, bar dáwik*[8] *teh.' ámūr: ‚tḥaum he?' ámūr: ‚ḥaum kerât*⁺[9] *di-dhêb wa-bākûrt*⁺ *di-dhêb*[10].'

24. *wa-jihêm te ârḏ-ah*[11]. *as nûka he-béyt-h, ámūr: ‚ho jihmône.' te nûka, ksû*[12] *ḥarmêt wa-ḥbín-he wa-tḥolûl hinî-hem.*

25. *yegráur la-ál gahwêt*⁺[13], *te l-ardêd*[14]. *we-t geráur la-ál gahwêt, ḥibré-h yanêḥij*⁺ *bi-bākôret wa-karât. as rudd, ksû ġajên ḥibré-h di-yanêḥij bi-kerât wa-bākôr[t].*

26. *ámūr: ‚de min-hô?' amirût: ‚ḥaul-k*⁺ *min-hêm lâ.' tôli ámūr: ‚ugône*⁺[15] *hêt níka'š le-hiní ho*⁺ *we-lazerôme hêt taḥîm taháġlig-e-hem ti ho, we-lāzerôme ho bar 'ġólig*[16] *têhem.'*

27. *ámūr: ‚di-hêt déwiš*⁺[17] *ti?' amirôt: ‚yaḥául*[18]*!' ámūr: ‚hâl-i šîš!' amirôt: ‚d-ar ho ajôb bûk!'*

[1] Nicht *dêwi*; cf. das richtige *diwê* in 22. [2] Hein, *kel.* [3] = *y'ámirem (ye'amerem).* [4] Nicht *ḥam*, cf. in 23 *ḥaum.* [5] So zu teilen, nicht *be-jhûm.* [6] Aus *diwy-éh* (von *dôwī*). [7] H. *śehlît.* [8] H. schreibt *ba 'dáwik*, cf. zu 8. [9] H. *kerrât.* [10] H. *ḥaum kerrât wa-bakûrt di-dhêb wa-kerrât di-dhêb.* [11] *âḏah*, wohl für *âḏah*, cf. zu 8 und 23. [12] H. für *ksuh.* [13] $g = q$. [14] H. *tl-adêd*, cf. zu 8, 23 und 24. [15] = *weqône* von *wq'.* [16] = *eġôlig* (Imperf.). [17] H. *dêwiš.* [18] H. *yaḥáum.*

Mutter wohl bei ihm (waren) und niemanden mehr vorbeigehen ließen.[a]

20. Zu jedem, der vorbeiging am Wege, sagten sie nun: ‚Heile unseren Sohn!‘[b]

21. Eines Nachts ging ein Mann vorbei ferne auf dem Wege. Er sagte:[c] ‚Ich will ihm nach.‘ Als sie zu ihm gekommen waren, sagte er: ‚Ich bin ein Armer, ein Pilgrim, der ich meines Weges gehe.‘

22. Er sagte (weiter): ‚Ich habe kein Heilmittel.‘ Er sagte: ‚Ich will, daß du meinen Sohn heilest.‘ Und er kehrte zurück mit ihm und heilte ihn, er hatte drei Heilmittel (angewendet). Wie es das vierte von den Heilmitteln war, wurde er gesund.

23. Der Mann sagte: ‚Ich werde fortziehen, ich habe ihn schon geheilt.‘ Er sagte: ‚Was willst du?‘ Er sagte: ‚Ich will einen Ball von Gold und einen Stock von Gold.‘

24. Und er zog dahin bis in sein Land. Wie er zu seinem Hause kam, sagte er: ‚Ich werde fortziehen.‘ Als er kam, fand er die Frau und seine Söhne und er setzte sich hin bei ihnen.

25. Nun macht er sich auf hin zum Kaffee(hause), damit er wieder zurückkomme.[d] Und sobald als er sich aufgemacht hin zum Kaffee, spielt nun sein Sohn mit dem Stock und dem Balle. Wie er wieder zurückkam, fand er den Knaben, seinen Sohn, spielend mit dem Balle und dem Stocke.[e]

26. Er sagte: ‚Woher (hast du die)?‘ Sie sagte: ‚Sie gehen dich nichts an.‘[f] Darauf sagte er: ‚Es wird (wohl) der Fall sein, (daß) du zu mir gekommen bist und (daß) du jetzt willst, (daß) du mir sie zeigest, und jetzt sehe[g] ich sie schon.‘

27. Er sagte: ‚Du hast mich geheilt?‘ Sie sagte: ‚Jawohl! Er sagte: ‚Gott sei mit dir!‘ Sie sagte: ‚Ich liebe dich doch!‘

---

[a] So ist die Stelle nach dem Mehri zu fassen, im Ḥadrami steht dafür fälschlich *wa-lâ ʿâd yaḫrujûn lâ-ʿind ḥad,* also *ḫrj*, wonach bei H.: ‚und gingen nicht mehr zu jemand (d. h. sie machten keine Besuche mehr)‘.

[b] Nicht: ‚gib Arznei unserem Sohn!‘ [c] Nämlich der Vater.

[d] H. faßt die Stelle als direkte Rede: ‚Bis daß ich zurückkehre‘.

[e] Nicht: ‚welcher . . . spielte‘.

[f] H.: ‚deine Macht ist nicht von ihnen (d. h. kümmere dich nicht um sie)‘, doch ist mh. *ḥaul* nicht ar. حَوْل (ins Ḥdr. nur fälschlich aus dem Mehri mit *ḥaul* übersetzt), sondern = ar. حال (über *ḥôl*).

[g] Nicht: ‚ich sah‘. was *ġalágk* wäre, im Ḥdr. allerdings falsch: *ánā kud šúftahum.*

N. Der gefoppte Freier.

1. *ámūr: ġayj ših ḥibré-h, hamm-eh Ḥibré-min-ḥîl-eh.*

2. *ámūr le-ḥîb-eh⁺: ‚ḥôm l-ehâris*[1]*.‘ ámūr heh: ‚hastóu!‘ ámûr heh: ‚ḥarâna, jihmône, ḥôm l-aḡlêg li-ḥnôf-i min ḥarmêt.‘*

3. *jihêm ġajên*[2]*. tê nûkā riḥbêt ṭît, ksú*[3] *hôba' ajzôn. šáḥbir-éh*[4]*, amôr heh: ‚hêt níka'ak min hô?‘ ámūr hîsen: ‚níka'ak min riḥbêt-i.‘ amûren⁺ heh: ‚tġôlig min hêśen?‘ ámūr hîsen: ‚ho ġôlig⁺ min ḥarmêt, ḥôm l-ahâris.‘ amirôt heh ṭît min-sên: ‚ho ši ḥibrît-i, mhaffagîte⁺ tês šûk.‘ ámūr hîs*[5]*: ‚hastóu.‘ šaḥbr-îs, ámūr hîs: ‚ḥasárt-s kém?‘ amirôt heh: ‚ḥasárt-s śiḥnêt⁺*[6] *merkab bayḏ âfer.‘ ámūr hîs: ‚hastóu! ḥôm l-ejhôm*[7]*.‘*

4. *jihêm min hinîs. tê nûkā riḥbêt ṭît, yekús⁺ ḥarmêt ṭît. ámūr hîs: ‚âd had yeśôm*[8] *bayḏ âfer?‘ amirôt heh: ‚yeḥául, ho ši dijôjet tibiyûḏ⁺ bayḏ âfer; am tḥôm teśtám-s*[9]*, śemîte têt lûk.‘ ámūr hîs: ‚bi-kám?‘ amirôt heh: ‚bi-miyêt.‘*

5. *ámūr hîs: ‚hastóu! ḥôm*[10] *l-ejhôm*[11]*, l-ešáḥber*[12] *ḥîb-i.‘ šaḥbûr ḥîb-eh. ámūr heh: ‚hastóu!‘ śetm-îs wa-nûkā*[13] *bîs tê bet-h. has k-ṣôbeḥ*[14] *ṣibḥôt⁺ nḥál-se biḏáyt lebnît. ṭirḥ-áys⁺ nḥál-se, wa-hás nhôr ġayrhît, ksu*[15] *nḥál-se biḏáyt ġayrhît lebnît.*

6. *has k-ṣôbeḥ, jihêm. te riḥbêt ġayrhît, ksu ḥarmêt-i tirît. šaḥbir-éh*[16]*, ámūr heh: ‚hêt min hô?‘ ámūr: ‚ho min riḥbêt-i.‘ ámūr heh: ‚tḥôm hêśen níka'ak bûme?‘ ámūr: ‚ho ḥôm l-eśtôm*[17] *bayḏ âfer.‘ amirôt ṭît min-sên: ‚ho śmîte lûk, am hêt gaṣṣône hîni liḥyét-k.‘ ‚hastóu.‘*

[1] So zu teilen, nicht *le-hâris*, auch im folgenden. [2] H. *ġajjên*. [3] H. *ksuh*. [4] H. *šáḥbireh*. [5] Nicht *h-îs*, auch im folgenden. [6] Nicht *siḥnêt* mit *s*. [7] So zu teilen, nicht *le-jhôm*. [8] Nicht *yeśśôm* mit zwei *ś*. [9] So muß statt *teśśamz* gelesen werden, nicht *tistôms*, da vor dem Pron.-Suff. doch der Stat.-pron. stehen muß. [10] Mit *ḥ*, nicht *hôm* mit *h*. [11] So zu teilen, nicht *le-jhôm*. [12] So zu teilen, nicht *le-šáḥber*. [13] So, nicht *nūkâ*. [14] Nicht *k-ṣ-ṣôbeḥ*, auch im folgenden. [15] Nicht *kśúh* mit *ś*. [16] H. *šáhbireh*. [17] Nicht *l-eśśôm*.

N. Der gefoppte Freier.

1. Er sagte: (Es war) ein Mann, er hatte einen Sohn, sein (dessen) Name ‚Hibré-min-hîl-eh'[a] war.

2. Er sagte zu seinem Vater: ‚Ich will heiraten.' Er sagte zu ihm: ‚Schon recht.' Er sagte zu ihm: ‚Wohlan, ich werde gehen, ich will eine Frau suchen.'

3. Es ging der Bursche.[b] Als er nach (irgend) einer Stadt gekommen war, fand er sieben Weiber. Sie fragten ihn, sie sagten zu ihm: ‚Woher bist du gekommen?' Er sagte zu ihnen: ‚Ich bin aus meiner Stadt gekommen.' Sie sagten zu ihm: ‚Was suchst du?' Er sagte zu ihnen: ‚Ich suche eine Frau, ich will heiraten.' Es sagte zu ihm eine von ihnen: ‚Ich habe eine Tochter, ich werde sie mit dir vermählen.' Er sagte zu ihr: ‚Schon recht!' Er fragte sie, er sagte zu ihr: ‚Wieviel ist ihr Brautpreis?' Sie sagte zu ihm: ‚Ihr Brautpreis ist eine Schiffsladung roter Eier.' Er sagte zu ihr: ‚Schon recht, ich will gehen.'

4. Er ging von ihr. Als er nach (irgend) einer Stadt gekommen war, findet er eine Frau. Er sagte zu ihr: ‚Verkauft noch jemand rote Eier?' Sie sagte zu ihm: ‚Jawohl, ich habe eine Henne, die rote Eier legt; wenn du sie kaufen willst, werde ich sie dir verkaufen.' Er sagte zu ihr: ‚Um wieviel?' Sie sagte zu ihm: ‚Um hundert.'

5. Er sagte zu ihr: ‚Schon recht, ich will gehen, meinen Vater fragen.' Er fragte seinen Vater. Er sagte zu ihm: ‚Recht!' Er kaufte sie und brachte sie bis in sein Haus. Wie es am Morgen (war), war am Morgen unter ihr ein weißes Ei. Er ließ es unter ihr, und wie es am anderen Tage war, fand er unter ihr ein anderes weißes Ei.

6. Wie es am Morgen (war), ging er. Als er in einer andern Stadt (war), fand er zwei Frauen. Sie fragten ihn, sie sagten zu ihm: ‚Woher (kommst) du?' Er sagte: ‚Ich (komme) von meiner Stadt.' Sie sagten zu ihm: ‚Was willst du, (daß) du gekommen bist hieher?' Er sagte: ‚Ich will rote Eier kaufen.' Es sagte eine von ihnen: ‚Ich werde dir (welche) verkaufen, wenn du abschneiden wirst für mich deinen Bart.' ‚Recht!' Er schnitt für sie seinen Bart ab, er sagte zu ihr: ‚Jetzt habe ich

[a] H.: ‚Sohn von seinem Mutterbruder'.

[b] Hier nicht: ‚Knabe'.

gaṣṣ hîs liḥyét-h, ámūr hîs: ‚lāzerôme ber gáṣṣak liḥyît-i, zém-i bayḏ!‘ amirôt heh: ‚te bi-ḥilí.‘[1]

7. *has bi-ḥilí ḏuwô+ la-h[in]îs. amirôt heh: ‚am hêt lāzerôme gaṣṣône hîni ḥidánt-ke, mhiḏwîte+ hûk bayḏ.‘ ámūr hîs: ‚hastóu!‘ gaṣṣ hîs ḥidánt-he.*

8. *has bír-s fillût min ṭîr-eh, bâr he, te ḏuwô hal ḥîb-eh. has ḏuwô hal ḥîb-eh, šaḫbir-éh ḥîb-eh, ámūr heh: ‚mô gaṣṣ liḥyét-k?‘ ámūr heh: ‚ḥarmêt.‘ ġulûg beh ḥîb-eh, ksu ḥidánt-he gátteṣ+. ámūr heh: ‚mô gaṣṣ ḥidánt-ke?‘ ámūr heh: ‚ḥarmêt.‘ ámūr heh ḥîb-eh: ‚kusk tûk lāzerôme ḫass min ġáu-ke.‘*

O. Weiberlist.

1. *ġayg+ tôgir, ših dukkôn wa-ya'môl bay wa-śiré.+ kutûb be-bôb-eh: ‚keyd di-ġayûg śôḫ min keyd di-agzûn*[2]*.‘*

2. *tê lî'at+*[3] *gurût*[4] *leh ġagît+*[5] *wa-ksút-eh di-kutûb be-bôb-eh: ‚keyd di-ġayûg agâr+*[6] *mín (e) keyd di-agzûn.‘ amirût: ‚ḥabáś-eh+ keyd di-ġayûg wa-ṭráḥ âr keyd di-agzûn!‘ ámūr: ‚ḥabśône têh lâ.‘*

3. *amirût: ‚ḥarâna, zém-i bi-gárš zebôd+!‘ ámūr: ‚hastóu!‘ ḏibṭát-eh we-f[t]tét[-h]+*[7] *bi-fâm-is. ámūr: ‚dawukô het fet[t]š*[8] *tê[h] bi-fâm-iš?‘ amirût: ‚ḥául-ek min śî lâ+, ḏôṭ âr gárš-ek!‘ šūguśût*[9]*.*

---

[1] So die eigentliche Betonung = *be-ḥeléy,* bei Hein fast immer *bi-ḥilli.* [2] In Note 1 soll es natürlich heißen: ‚Für *ajzûn*‘, nicht: ‚Für *aǵzûn*‘ (Müller). [3] Mit verschliffenem *l* für *lîlat.* [4] Mit Vokalharmonie für *girût* = *jirût.* [5] Dialektisch neben *ġajinôt,* eigentlich ‚Männin‘ d. i. feminin auf *-ît* von *ġayg (ġayj)* ‚Mann‘, daher nicht *ġaggît* zu schreiben. [6] H. *aǵâr.* [7] Von *ftt,* cf. in 4 *fetét-eh* = *fettét-eh.* [8] H. *fetš.* [9] H. *šūgūśût,* ebenso im folgenden.

schon meinen Bart abgeschnitten, gib mir die Eier!' Sie sagte zu ihm: ,In der Nacht.'

7. Wie es in der Nacht war, kam er (des nachts) zu ihr. Sie sagte zu ihm: ,Wenn du jetzt abschneiden wirst mir deine Ohren,[a] werde ich (in der Nacht) zukommen lassen dir die Eier.' Er sagte zu ihr: ,Recht!' Er schnitt ab für sie seine Ohren.

8. Wie sie schon fortfloh von ihm weg, machte er sich auf, bis er in der Nacht kam zu seinem Vater. Wie er in der Nacht kam zu seinem Vater, fragte ihn sein Vater, er sagte zu ihm: ,Wer hat abgeschnitten deinen Bart?' Er sagte zu ihm: ,Eine Frau.' Es besah ihn sein Vater, er fand, (daß) seine Ohren abgeschnitten worden waren. Er sagte zu ihm: ,Wer hat abgeschnitten deine Ohren?' Er sagte zu ihm: ,Eine Frau.' Es sagte zu ihm sein Vater: ,Ich habe befunden dich jetzt schlechter als deine Brüder.'

O. Weiberlist.

1. (Es war) ein reicher Mann, er hatte einen Laden und trieb Handel. Er schrieb an seine Tür: ,Die Listigkeit der Männer ist größer als die Listigkeit der Weiber.'[b]

2. Eines Nachts ging vorbei an ihm ein Weib[c] und fand,[d] daß er geschrieben an seiner Tür: ,Die Listigkeit der Männer ist größer als die Listigkeit der Weiber.' Sie sagte: ,Lösch weg ,Die Listigkeit der Männer' und laß nur ,Die Listigkeit der Weiber!' Er sagte: ,Ich werde es nicht weglöschen.'

3. Sie sagte: ,Nun, gib mir um einen Taler Zibėt!' Er sagte: ,Recht!' Sie nahm ihn und zerrieb ihn mit ihrem Fuße.[e] Er sagte: ,Warum hast du ihn denn zerrieben mit deinem Fuße?' Sie sagte: ,Die Sache geht dich nichts an,[f] nimm du nur deinen Taler!' Sie entfernte sich.[g]

---

[a] Nicht ,Hände', ebenso noch dreimal im folgenden, cf. I, S. 125 unten und S. 126.

[b] Diese Erzählung findet sich auch in dem Textmateriale von Jahn und zwar S. 106—108 unter dem Titel ,Das listige Weib' (= XX) in gewählterer Sprache.

[c] H. ,Mädchen'.

[d] Wörtlich ,fand ihn (daß) er . . . .', nicht ,fand es, daß er . . . .'.

[e] H.: ,sie schmierte es auf ihr Bein', ebenso ,schmieren auf' im folgenden.

[f] H.: ,dein Befinden hat nichts mit der Sache [= das geht dich nichts an]'.

[g] H.: ,sie ging [am Frühnachmittag]'.

4. *te be-ḥilí,*[1] *ṭawét-h di-ya'môl mezbêḥ*[+] *birék dukkôn, amirût: ‚ḥôm bi-gârš zebôd.' ámūr: ‚hastáu!' wuzm-îs bi-gârš zebôd. fe[t]tét-eh bi-fâm-is. ámūr: ‚da-wukô ḥi-ríbš*[+2] *zebôd bi-fâm-iš*[3]*?' amirût: ‚jiré, ši ḥául-ek lâ.' šūgušût.*

5. *tê ka-láyni*[4] *ṭawát[-h] di-ya'môl mizbâḥ. ámūr hîs: ‚âd mušfigâte*[5] *tey!' amirût: ‚hêt tegáudir la-ḥasért-i lâ.' ámūr: ‚lâ, agáudir. hêt ḥibrî[t]*[6] *di-mô?' amirût: ‚ḥibrî[t] di-gôḏi*[7]*.'*

6. *amirût: ‚ḥîb-i yaḥêz min l-aháffig-i*[8]*, y'áumir: „ḥibrît-i âr tibrît wa-aurît w-aġdâ-s*[9] *âr ḥūgûr [wa-sé birék] maḥmelêt*[+10]*." we-y'áumir: „bîs elyôme," tê led*[11] *ašáffeg*[12] *lâ. lakên hêt amêr: „ho âr ḥam-s."' ámūr: ‚hastóu!'*

7. *siyûr. te hal ḥîb-is, ámūr: ḥôm aḏáuṭ ḥibrét-k.' ámūr: ‚ḥibrît-i ar tibrît we-aurît we-yaġdâ-s ar ḥūgûr wa-sé birék maḥmalêt.' amûr: ‚welû, aḥám-s.' ámūr: ‚ḥasrône lûk wézn-is.' ámūr: ‚ḥarâna, hastóu! wa-ḏiyéft (i)*[13] *warḥ.' ámūr: ‚hastóu!'*

8. *wuzûm dirêhem gabáyl-is*[+] *wa-ḏiyîf warḥ. mġôren ḥūgûr (e) ṭau*[+] *be-ḥarmêt*[14]*, yaġdâ-s birék miḥmilêt. bukú, ámūr: ‚gidém-i*[+] *ba'd (e) môl-i.'*

---

[1] So wohl die eigentliche Betonung, d. i. = *be-ḥeléy*, doch bei Hein fast immer *bi-ḥilli*, so auch hier. [2] So mit *ḥ* zu lesen, H. *ḥiribš* mit *h*. [3] So muß es heißen, nicht *bi-fâm-is* mit *s*. [4] H. *kalláyni*. [5] So bei H. fast immer mit *q*, bei M. und J. mit *k*. NB. *mušfigâte* steht eigentlich für *mušffigâte* = (regelrechten) *mešeffeqîte* resp. *mešeffekîte*. [6] So schon von M. ergänzt. [7] Nicht *gôdi* mit *d*. [8] So zu teilen nicht *la-háffigi*. [9] Mit verschliffenem *l* (zu *ġáydel*). NB. *aġdâ* (= *aġdál-*, Stat. pron. zu *aġdôl*) hier 3. P. Sg. g. m., also für *yaġdál-*, cf. in 7. [10] So wohl mit einem *l*, H. mit zwei *l* auch im folgenden. [11] = *lad* aus eigentlichem *lâd*, d. i. *lâ* + *âd*. [12] Nicht *ašáffeg*. [13] Fasse ich als Gleitvokal, H. als Pron.-Suffix. [14] Wohl so zu lesen statt *ṭauyé ḥarmêt*.

4. Wie es in der Nacht (war), kam sie zu ihm, wie er eine Lampe (zurecht) machte im Laden,[a] sie sagte: ‚Ich will um einen Taler Zibet!‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Er gab ihr um einen Taler Zibet. Sie zerrieb ihn mit ihrem Fuße. Er sagte: ‚Warum hast du denn verdorben den Zibet mit deinem Fuße?‘ Sie sagte: ‚Geh weiter, die Sache geht dich nichts an.‘ Sie entfernte sich.

5. Wie es am frühen Abend war, kam sie zu ihm, wie er eine Lampe (zurecht) machte. Er sagte zu ihr: ‚Du wirst mich noch heiraten!‘[b] Sie sagte: ‚Du kannst für meinen Brautpreis nicht (aufkommen).‘ Er sagte: ‚(O) nein, ich kann. Wessen Tochter bist du?‘ Sie sagte: ‚Die Tochter des Richters.‘

6. Sie sagte: ‚Mein Vater wehrt es ab, daß er mich verheirate, er sagt: Meine Tochter ist doch nur krüppelhaft und blind und es trägt sie doch nur ein Sklave, während sie in einem Tragkorbe ist — und er sagt: Sie hat diese (und diese Fehler) — damit ich nicht mehr heirate.[c] Aber du sage: Ich will doch nur sie.‘ Er sagte: ‚Recht!‘

7. Er ging. Als er bei ihrem Vater (war), sagte er: ‚Ich will deine Tochter nehmen.‘ Er sagte: ‚Meine Tochter ist doch nur krüppelig und blind und es trägt sie doch nur ein Sklave, während sie in einem Tragkorbe ist.‘ Er sagte: ‚Wenn auch, ich will sie.‘ Er sagte: ‚Ich werde dir ihr Gewicht (als Brautpreis) bezahlen.‘ Er sagte: ‚Nun, recht! Und das Mahl einen Monat (lang).‘[d] Er sagte: ‚Recht!‘

8. Er gab das Geld für (zum Tausche für) sie[e] und gab ein Mahl einen Monat (lang). Hernach kam des Nachts der Sklave mit der Frau, in dem er sie trug in einem Tragkorbe. Er weinte, er sagte: ‚Weh mir,[f] nachdem mein Vermögen dahin ist.‘

---

[a] H.: ‚der Licht machte im Laden‘, ebenso im folgenden.

[b] Nicht: ‚Ich werde dich noch freimachen [= heiraten]‘, denn *mušfigâte* ist feminin, er wendet sich also an die Frau.

[c] H.: ‚bis er (der Werber) sie nicht mehr nimmt.‘ NB. Das Kaus.-Refl. von *fkk (fwk)* heißt ‚heiraten‘, aber nur vom Weibe gebraucht.

[d] H.: ‚Und mein Mahl einen Monat‘.

[e] Nicht: ‚er nahm sie‘, denn *qabáyl-is* ist nicht Verbum mit Pron.-Suff., sondern die Präposition *qabîl-* mit Pron.-Suff.

[f] Nicht: ‚Mein Vorrang nach meinem Gut (ist mir verloren gegangen)‘. S. Kommentar.

9. *mġôren siyûr. tê birék dukkôn-eh, áymel mizbâḥ. ṭawát-eh ḥibrî[t] di-dáulet, amirôt: ‚ḥôm bi-gárš zebôd.' bukú, ámūr: ‚ho môl-i ber temm wa-higísk l-igâ*[1] *di-ḥásrek âr bîš hêt wa-ámma*+ *tḥárigen*+ *tey hêt*[2]*.'*

10. *amirût: ‚ḥárigen*+ *têk, lakên ḥabêš keyd di-ġayûg!' ámūr: ‚hastóu!' ḥabš-éh.*

11. *amirût: ‚we-t*+ *k-ṣôbeḥ, gahûb la-hál ḥîm-ak, amêr heh: „ho ḥaggôm wa-ḥîb-i ḥaggôm wa-môl-i [d-] terkûb-eh*+[3] *âr min maḥgêm*+*.' gôḏi ámūr: ‚a ḥaggôm yewûkub*+[4] *birék bêt-i lâ!' ámūr: ‚ho bér-i ar ḥîm-ak*+*. ḥirgône lâ ar wi-[t] dafa'ak*[5] *hîni môl-i asé.' ámūr: ‚ḏauṭ môl-ek wa-ḥıreg min-éy!'*

---

9. Hernach ging er. Als er in seinem Laden war, machte er eine Lampe zurecht. Es kam zu ihm die Tochter des Sultans, sie sagte: ‚Ich will um einen Taler Zibet.' Er weinte, er sagte: ‚Mein Vermögen ist schon zu Ende gegangen und ich dachte, es geschehe, daß ich nur für dich den Brautpreis erlegt habe, aber du bringst mich heraus.'[a]

10. Sie sagte: ‚Ich bringe dich heraus,[b] aber lösche ‚List der Männer' weg!' Er sagte: ‚Recht!' Er löschte es weg.

11. Sie sagte: ‚Sobald als es am Morgen (sein wird), komme zu deinem Schwiegervater, sag' zu ihm: ‚Ich bin ein Schröpfer und mein Vater ist ein Schröpfer und mein Vermögen, das von seinem Geschäfte,[c] ist nur vom Schröpfen her.' Der Richter sagte: ‚A, ein Schröpfer geht nicht hinein in mein Haus!' Er sagte: ‚Ich bin doch schon dein Schwiegersohn. Ich werde nicht hinausgehen, außer sobald als du mir mein Vermögen (zurück) bezahlst, (dann) vielleicht.' Er sagte: ‚Nimm dein Vermögen und geh weg von mir!'

---

[1] So zu teilen, H. *li-gâ.* [2] Hein hat *wa-ám atḥárigen tey hê hêt.* [3] H.: *môli de-rkûbeh.* [4] Nicht *yiwukûb*, bei M. und J. *wqb.* [5] H.: *ar wi-dáfa'ak.*

[a] Nicht: ‚wenn du zu mir herauskommst, o du'.

[b] Nicht: ‚Ich komme heraus zu dir'.

[c] Hein: ‚seine Aufschichtung (Anhäufung)'.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
178. Band, 3. Abhandlung.

Studien
zur
Laut- und Formenlehre
der
Mehri-Sprache in Südarabien.

V. (Anhang.) Zu ausgewählten Texten.

3. Kommentar und Indices.

Von

Dr. Maximilian Bittner,
wirkl. Mitgliede der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 9. Dezember 1914.

Wien, 1915.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorbemerkungen.

Der vorliegende dritte Teil des ‚Anhanges' zu meinen ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien', der gleichzeitig meine Arbeiten auf dem Gebiete des Mehri zum Abschlusse bringen soll, steht mit dem ersten und zweiten Teile des ‚Anhanges' im engsten Zusammenhange. Er enthält vor allem einen Kommentar zu jenen von mir ausgewählten, besonders lesenswerten Mehri-Texten, die ich in den beiden ersten Teilen des Anhanges neu bearbeitet und auch neu übersetzt habe, in der Reihenfolge, wie ich diese Sprachproben anordnen zu sollen glaubte, zuerst zu jenen, die wir D. H. v. Müller zu danken haben, dann in unmittelbarem Anschlusse an jene, die ich dem Mehri-Materiale von A. Jahn und W. Hein entnommen habe. Hoffentlich habe ich den Zweck, der mir dabei vorschwebte, wenigstens einigermaßen erreicht: ich wollte auch die bei dem ausgedehnten Umfange und der Verschiedenartigkeit des uns zur Verfügung stehenden Lesestoffes aus dem Mehri, wie ich denke, nicht immer von selber sich ergebende wünschenswerte Verbindung zwischen meinen ‚Studien' und den ihnen zugrunde liegenden Sprachproben gleich selber herstellen helfen. Wenn ich dabei mitunter vielleicht des Guten zu viel getan habe, so hoffe ich auf freundliche Nachsicht seitens meiner Leser und erlaube mir auf die Vorbemerkungen zum ersten Teile hinzuweisen, aus denen hervorgeht, daß ich noch lange keine Grammatik der Mehri-Sprache schreiben,

sondern zunächst nur Vorarbeiten für eine solche entwerfen wollte. Bei meinen Versuchen, die von mir hier publizierten Texte streng philologisch-kritisch zu erklären, bin ich unwillkürlich zu manchen neuen Ergebnissen gekommen, die ich als Ergänzungen und Nachträge am besten wohl gleich in diesem Kommentare notieren durfte. Erwähnen muß ich noch, daß ich nunmehr auch das Šḫauri und Soqoṭri schon zu wiederholteren Malen heranziehen konnte, als es mir bisher möglich gewesen war.

Der beigegebene Index verzeichnet jene Ausdrücke, die erst hier im Kommentare erklärt werden konnten oder, wenn sie auch schon in den eigentlichen Studien Platz gefunden haben, noch eine ergänzende Bemerkung oder andere Deutung zu verlangen schienen[1].

---

[1] Meine ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien' umfassen nunmehr folgende Teile:

I. Zum Nomen im engeren Sinne. 1909, S.-B., 162. 5.
II. Zum Verbum. 1911, S.-B., 168. 2.
III. Zum Pronomen und zum Numerale. 1913. S.-B., 172. 5.
IV. Zu den Partikeln. (Mit Nachträgen und Indices.) 1914, S.-B., 174. 4.
V. (Anhang). Zu ausgewählten Texten:
  1. Nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller. 1914, S.-B., 176. 1.
  2. Nach den Aufnahmen von A. Jahn und W. Hein. 1915, S.-B., 178. 2.
  3. Kommentar und Indices. 1915. S.-B., 178. 3.

Zu *A*. Aschenputtel.

1. **ḥawwôt** ‚Fischer‘, Mehri-Studien I, § 9, auch *ḥowwôt* mit Vokalharmonie (oder *ḥowôt* zu schreiben, dann = *ḥauwôt* = *ḥawwôt*), ar. (dial.) حَوَّات pêcheur, حَوَّت pêcher, s. Dozy s. v.

nûkā ‚er kam‘, Wurzel *nk*ʾ = *nk*ʿ (so noch erhalten im Šḥauri und Soqoṭri, nämlich šḥ. *inkáʿ* komm! und sq. *énkaḥ* er brachte d. i. Kaus. von *nk*ʿ mit *ḥ* für ʿ), s. II, § 67, der gewöhnlichste Ausdruck des Mehri für ‚kommen‘, mit der Präposition *ba-* = ar. أَتَى بِ, etymologisch wohl mit ar. نَكَحَ identisch, das im Arabischen die spezielle Bedeutung von جَامَعَ coire cum femina hat (cf. جَآءَ مع) — zur Spezialisierung der Bedeutung vgl. ar. بَوَّأَ zur Frau nehmen, coire (بَوَّأَ الرجل المرأة تبويئًا إذا نكحها); dazu بَآء coitus (nhbr. ביאה) gegen hebr. בוא kommen (בוא אל־אשה coire cum femina) und äth. በአ፡ intravit, ingressus est, sowie neupers. گادن und گائيدن coire cum femina gegen kurd. *gân* (aus *gâden*) kommen, wie armen. գալ kommen (venire, *βαίνειν*), s. Bittner M., Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter, S. 52, links, Mitte.

ġajinôt ‚Mädchen‘, so mit *i* besser als *ġajenôt* mit *e*, weil das *e* neben *j* steht (vgl. I, S. 9 unten sub *a*, Vokale 1), ist wohl doch ein von dem seltenen *ġajît* ‚Weib‘ (wörtl. ‚Männin‘ d. i. Femininbildung von *ġayj* ‚Mann‘ mittelst *-ît*, s. I, § 33, S. 42 unten und S. 43 oben) direkt abgeleitetes Deminutivum, cf. I, § 27, also nicht Feminin auf *-ôt* von *ġajên* ‚Knabe, Bursche, Jüngling‘ (eig. ‚Männchen, Männlein‘, Dem. von *ġayj*, für *ġayj-ên*, mit *a* statt *ay*, weil dieses *ay*, enttont, zu *a* wird).

mtût ‚sie starb‘ = *mtôt*, *metôt* von *môt* ‚sterben‘, II, § 82. — NB. M. schreibt statt *-ôt* (Endung der 3. P. Sg. g. fem. des Perf.) meistens *-ût*, und zwar auch bei Verben, die nicht speziell ‚defekt‘ sind, II, § 9.

hâm-es ‚ihre (Sg. f.) Mutter', aber auch *hāmê-s* (*hāmé-s*) s. IV, S. 49.

qanû ‚er zog auf', vgl. nicht bloß äth. ቀነየ:, s. I, S. 29, Z. 11 v. u., sondern auch ar. قنى im Sinne von ‚coluit (agrum)', sowie modern = ‚aufziehen, züchten (Geflügel u. dgl.)'.

tâ (*ta, tê, te*) sowohl ‚sobald als', als auch ‚bis' (der so eingeleitete Satz kann oft zum folgenden gezogen und *tâ* dann nicht durch ‚bis', sondern durch ‚sobald als, als' übersetzt werden), s. IV § 5, § 45 und § 49.

iṭárḥ-es ‚er läßt sie', Stat. pron. von *iṭôreḥ* (*yeṭôreḥ*), dem Ind. von *ṭarâḥ* (Grundstamm), daš neben *ṭóureḥ* (Steig.-Einw.-Stamm) vorkommt, s. II, § 24 b — zur Bedeutung vgl. Dozy s. v. طرح rejeter, écarter, mettre à part — NB. Im Mehri ‚lassen, verlassen' und auch ‚zulassen'.

siûr (= *esiûr, yesiûr*) ‚er geht', Ind. von *siûr* ‚er ging', eig. *yesyôr*, II, § 88—90.

ibitûr (= *yebtôr*) ‚er fängt (jagt, fischt)' von dem intransitiven *bîter*, s. II, Nachträge zu § 6, S. 147, Wurzel *btr* sekundär aus einem Reflexivum von *b'r* = *b'r* (so im Soqoṭri), ähnlich wie *šîtem* ‚kaufen' gegen *šêm* ‚verkaufen', eig. *š'm* = *š'm* (so im Šḫauri und Soqoṭri), ass. *šâmu* ‚kaufen'.

2. ***te nhôr*** ‚eines Tages', eigentlich ein ganzer Temporalsatz, wörtl. ‚sobald als es eines Tages (war)', s. IV, S. 33 unten.

ḥeberít-h ‚seine Tochter' von *ḥeberît* = *ḥabrît* ‚Tochter', s. I, § 28, 4 und III, § 11.

ḥáyb-ī ‚mein Vater' von *ḥayb* (*ḥeyb* aus *ḥîb*, *ḥêb* = *ḥab* = *ab*, s. I, § 28, 1).

ḥôm ‚ich will', 1. P. Sg. des Imperf. von *ḥôm* ‚er wollte', ohne Präfix = (*a*)*ḥôm*, cf. II, § 81, Note 1.

3. ***tśána'an*** ‚sie äußert sich abscheulich, ist abscheulich gegen e'. Ind. e. Steig.-Einw.-Stammes *śônā*, wohl nicht zu ar. شنأ, sondern = ar. شنّع (soviel als شَوَّهَ وَجْهَهُ), s. Dozy s. v. II = ‚décrire comme abominable', V = ‚détracter, dire des horreurs de qu., parler mal de qu.' NB. Im Texte lies *bîš* statt *bîs*.

wa-nûkā be-bêt wörtl. ‚und er kam ins Haus', wo man *be-* auf die Frage ‚wohin?' beachten möge (so wird *nûkā* meistens konstruiert).

thuwwulôt ‚sie saß da' von *thoulûl (thūlûl)*, II, § 111, das ‚sich setzen, dasitzen, verweilen, seine Zeit zubringen' u. dgl. bedeutet und häufig nur als Flickwort zur Bezeichnung des Stillstandes der Handlung einer Erzählung angewendet wird (wie *sqof* im Šh. und *íz'em* im Sq.), wohl aus *thewlelôt* mit Assimilation des ersten *l* an das *w*, cf. das Kausativum der Massiven, II, § 48, denen analog *thoulûl* auch im Subjunktiv und Imperativ behandelt wird — zu dem im folgenden in 4 stehenden *thūlîlim* ‚sie saßen da (m.)' — mit *î* — vgl. II, § 28, S. 34 Mitte.

4. Zu **qanút-s** ‚sie zog sie (Sg. f.) auf', mit *ú* gegen z. B. *teberét-s* ‚sie zerbrach sie' mit *é* vgl. III, § 31, S. 39 Mitte.

tājôb ‚sie liebt' von dem intransitiven *áyjeb* und **tibġôḏ** ‚sie haßt' von der mediae gutturalis *baġád*, s. II, § 10—14.

5. **ḥeberê** (*ḥeberé*) = *ḥabrê* ‚Sohn', I, § 28, 3.

l-ešáhten ‚daß er beschnitten werde, sich beschneiden lasse', Subj. des Kaus.-Refl. von *ḫtn* d. i. *šeḫtûn* II, § 41, abhängig vom Präsens *yeḥôm* wörtl. ‚er will' (auch wohl soviel als ‚ist im Begriffe').

ámilim ‚sie machten' von dem intransitiven *áymel* (ar. عَمِلَ), das wie *tîber* abgewandelt wird, II, § 10, auch II, § 55, S. 65 unten. NB. M. schreibt die Endung der 3. P. Pl. g. m. *-em* meistens *-im*.

śáraḥ (*śéreḥ*) ‚Unterhaltung' zu *śrḥ* = ar. شرح, z. B. in der VIII. Form ‚gut aufgelegt sein', in der V. Form s. Dozy s. v.: ‚se réjouir, se ragaillardir, se divertir, s'amuser' ‚vgl. auch Landberg, Ḥaḏr. s. v. شَرَح battre la mesure avec les mains en chantant und شَرْح espèce de danse avec chant en battant la mesure avec les mains, auch Rhodokanakis, Ḏofâr s. v.: *š(y)dáraḥ* Tanz mit Gesang und Händeklatschen.

ṭalôbim ‚sie luden ein', sonst *ṭalôb* (zu ar. طَلَب) meistens ‚betteln', cf. Landberg, Ḥaḏr. s. v. طالِب und طَلَّاب mendiant.

bôl, Pl. von *bâl* ‚Herr, Besitzer' (aus *ba'l*, ar. بَعْل), I, § 60. NB. ich lese *bôl li-reḥebît* für *bôli reḥebît* — zum *li-* vor *reḥebît* (= *raḥbêt*) vgl. III, § 55, S. 65 oben.

6. ***feḫerût*** ‚sie putzte auf‘ zu einem Grundstamme *faḫâr* (mediae gutturalis) oder Steig.-Stamm *fôḫar*, cf. das reflexive *fetḫáur*, II, § 33, S. 47 ‚sich schmücken‘, sowie ar. فُخْرَة Schmuck, فاخِر prächtig (von Kleidern).

ūzemét-s ‚sie gab ihr‘ = *wezemét-s*, von *wezôm* ‚geben‘, II, § 83 und 84, das doppelten Akkusativ regiert, wie ar. اعطى. NB. Beachte die Wiederaufnahme des vorangestellten Objektes durch das Pron.-Suffix!

jūnît ‚Sack‘, so auf der Endung betont bei M., während Jahn *jûnīt* angibt (= ḥdr. und ʿomân-ar. *jûniye*) — vgl. ar. جُونَة Lederbüchse (für Spezereien), šḫ. *gunát* ‚Sack‘, andererseits auch ar. جَنَى ‚sammeln, pflücken‘ — Pl. *juwônī* (aus *jawânī* auch *jiônī*), als ob der Sg. *jûnīt* auf ein *jāniyet* zurückginge (dieses müßte im Mh. regelrecht zu *jắnīt* werden) und Landberg, Ḥdr. s. v. جونية, pl. جواني canevas dont on fait des sacs, sowie Reinhardt, ʿOmân: *gōniye* = *gūniye* Sack. — NB. Beachte hier die Genetivverbindung *jūnît de-bárr* vermittelst *de-*.

ṭaḥên-eh ‚mahle ihn‘ = *ṭaḥáyn-eh* (für *ṭaḥîn-eh*), denn *ṭaḥân* hat als mediae gutturalis im Imperativ Sg. für das m. *ṭaḥôn* und für das f. *ṭaḥîn* (mit Diphthongisierung *ṭaḥáyn*).

7. ***hibáyt*** ‚sieben‘, s. III, § 76.

haziêret Pl. von *zîr*, s. Dozy s. v. زير ‚grande cruche à fond très étroit et munie de deux petites anses‘, auch Landberg, Ḥadr. s. v. زير, pl. زيار et ازيار jarre.

hímel-hem ‚fülle sie (Pl. m.)‘, Stat.-pron. von *hîmel* (aus *héymel*), dem Imperativ Sg. g. c. von *hemlû*, dem Kausativum von *ml’*, das im Kausativum als defekt behandelt wird, s. II, § 104, besonders S. 112 Mitte.

l-eqâ ‚daß es sei, werde, geschehe, vorfalle‘, Subjunktiv von *wîqā*, II, § 67 — steht hier wie zur Umschreibung eines Futurum exactum, unpersönlich, nicht wie etwa in einem ar. لتكونى قد طَحَنْتِ — *ber* = ar. قد.

hemelêš ‚du (f.) hast gefüllt‘ = *hemleyš* von *hemlû*, s. II, § 104, S. 112, Z. 10 v. u. — bei den Defekten bleibt das *y* im Perfektum der abgeleiteten Stämme an seiner Stelle. NB. Landberg, Ḥadr. ملى *(i)* remplir (also defekt!).

8. **bārut** 3. P. Sg. g. f. von *bâr* mediae ʿ (Šḫ. und sq. *bʿr*), II, § 60—63, das nicht ganz regelmäßig ist, nämlich Imperf. wie von einer mediae *w*: Ind. *yibôr* — Subj. *yibâr (yibâr = yibêr)* und Imp. *bâr* (gen. comm.), aber Part. *bārône* und Inf. *bayûr* wie von einer mediae ʿ. Bedeutung ‚in der Nacht, am Abend weggehen‘, cf. hebr. עָרַב, ar. غرب, oder ist die Wurzel identisch mit der arabischen mediae *w* بار (يبور) ‚zugrunde gehen‘? Zu ʿ gegen *w* im Arabischen vgl. mh. *dôk* ‚weilen‘, im Arabischen ذعك, aber auch als mediae *w* داك (يدوك) und zum Bedeutungswandel hebr. הלך und ar. هلك. NB. Man beachte, daß das Mehri für ‚gehen, kommen‘ je nach der Tageszeit, zu der man geht oder kommt, verschiedene Verba anwendet (neben den allgemeinen, wie *siûr, jehêm, nûkā, kehêb*); dasselbe im Šḫ. und Sq.

ṭawîs aus *ṭawey-îs* ‚sie (f.) kamen in der Nacht zu ihr‘, Stat.-pron. von *ṭowû*, II, § 99 = ar. ضوى (= أتى ليلًا), Landberg s. v. ضوى arriver le soir; vgl. III, § 29.

hôbā ‚sieben‘, s. III, § 76.

ajizôn ‚(alte) Weiber‘, Plurale tantum, s. I, § 68.

9. **bâriš**, voller als *barš*, 2. P. Sg. g. fem. von *bâr*.

ḫêlek = *ḫáylek* von *ḫáylī* = *ḫîlī* ‚frei sein‘, II, § 100.

šî wörtl. ‚mit mir‘ = ‚ich habe, ich hatte‘, s. III, § 42.

maḥenêt ‚Arbeit, Geschäft‘ stimmt zu ar. محنة ‚Mühe, Plage, schwere Arbeit‘, Landberg, Ḥadr. s. v. محنة tracasserie, tourment, vgl. aber auch مهنة (mit *h*) ‚service, travail, occupation‘, s. Dozy s. v., modern-arabisch ‚Beruf‘ — zu *ḥ* = *h* vgl. mh. *raḥmêt* ‚Regen‘ zu ar. رحمة ‚Erbarmen‘, aber auch = ar. رهمة (mit *h*) ‚andauernder, dünner Regen‘, s. WZKM., 1913, S. 129/130.

aśêś ‚erhebe dich‘, Imp. Sg. g. c. von *aśś* (eig. *ʿśś*), II, § 45.

10. **harbâ**, Kaus. (3. P. Pl. g. fem. = 3. P. Sg. g. m.) von *rbʾ* (= *rbʿ*), II, § 86.

Zu **raḥaḏ-áys** für *raḥaḏ-îs* vgl. III, § 23 ff.

helbs-îs, Stat.-pron. von *helbûs* = ar. ألبس, II, § 29, mit dem Pron.-Suffix der 3. P. Sg. g. f.

ḫalôwuq für *ḫalôweq*, Pl. von *ḫalêq* ‚Kleid‘, I, § 75 Anm.

záyġet oder mit *ṣ* auch *ṣáyġet* (für *ṣîġet*) = ar. صيغة, cf. hier 17), s. I, § 31.

11. *bâr*, Imper. (g. c.), cf. oben zu 8.

kîs = ar. كيس, Pl. *hakyôs* nach I, § 70 (cf. neupers. كيسه).

derêhim = ar. دَرَاهِم, wie im Neuarab. = ‚Geld'.

qabônet ‚Skorpione', Pl. von *qabîn*, das wohl *qaṭal*-Form ist, also für *qabên*, von einer Wurzel *qbn*, die auch in ar. قبّان in حِمَار قَبَّان ‚Werre, Erdgrille' (aber Dozy s. v.: cloporte) vorliegt.

12. *sîr* ‚geh!', unregelmäßiger Imperativ Sg. g. c. von *siyôr*, eig. *syêr*, daneben kommt auch *sî* (= *sîr*) vor — vielleicht Arabismus.

hel hier ‚hin zu', wo man *le-hél* erwartet, s. IV, § 14.

neḥâj ‚spiele!', von der als ‚stark' behandelten mediae gutturalis *naḥâj* (so Jahn mit *ḥ*), s. II, S. 22 oben.

qónāš von *qônā* = ar. قنع, s. II, § 65 ff., bei Rhodokanakis, Ḏofâr: قنع ‚überdrüssig sein' — beachte, daß bei den tertiae ' der verdumpfte *a*-Laut — *ó* statt *á* — (auch) nicht aufgehellt vorkommt.

tḥêm = *tḥaym* (*tḥîm*) ‚du (f.) willst'.

tḫêrij = *tḫîrij* ‚du (f.) gehst hinaus', ist Indikativ von *ḫarûj* (*ḫarôj*) — dafür könnte eventuell auch der Subjunktiv gelesen werden (*tḫerîj* = *taḫrêj*), vgl. zu 24.

skêb ‚schütte!', Imperativ Sg. g. comm. von *skûb* = *sekôb* (ar. سكب).

medûret = *medôret* = ar. مُدَارَ(ة).

Zu *istau* vgl. II, S. 151 unten, bei Jahn *istóu* und *históu*.

13. *ksût* ‚sie fand' von *ksû* (**ksy*), II, § 95.

hābû (*habû*) ‚Leute, Menschen, Männer', Plurale tantum, scheint doch identisch mit äth. ሰብእ:, also *habw* = *sab'*, umsomehr, als auch ebenso häufig, wenn nicht noch häufiger *hâbū* (*hábū*) mit dem Tone auf der ersten Silbe vorkommt, das aus *habw* über *hábew* zu erklären ist, nach I, § 3—5, vgl. dagegen WZKM. 1908, S. 426.

d-iġálqom d. i. *d-* (*di-*) Rel.-Element, III, § 57 und *iġálqom* = *iġáleqem* (*yeġáleqem*), 3. P. Pl. g. m. des Indikativs *yeġôleq* von *ġalôq* ‚sehen' (also Imperfekt) — zu *ġlq* vgl. ar. *ḥlq* in ar. حملق und تحلّق.

ḥarîm, Pl. von *ḥarmêt*, fasse ich als = ar. حُرَمٌ, also = *ḥarêm* (nicht = ar. حَرِيمٌ), vgl. *ḥabîr* = ar. حَبَرٌ, *adîm* = ar. عَدَمٌ, s. I, § 6, S. 18.

de-ṣôr d. i. *de-* Relativum und *ṣôr* ,sich hinstellen, dastehen', mediae *w*, etymologisch wohl = ar. صار *(i)* ,werden, sein' — zum Bedeutungsübergange vgl. lat. stare und franz. être u. dgl.

ūqebût = *weqebôt* von *weqôb (ūqôb)* ,hineingehen'.

14. **śebôt** (aus *śeb'ôt*) von *śîbā* = ar. شَبِعَ, II, § 67.

ḥarijût = *ḥarejôt* (mit *i* statt *e* neben dem *j*) von *ḥarôj* (ar. خرج).

15. Zu **jèheme** ,morgen' vgl. auch WZKM., 1910, S. 88 Mitte.

be-ḥelêy *(be-ḥeléy)* ,in der Nacht' — so *ḥelêy (ḥeléy)* ,Nacht' nur in dieser Verbindung — möchte ich nunmehr doch bloß als Analogiebildung von *ley* (für *leyl* mit verschliffenem Schluß-*l*) nach *ḥayûm* ,Sonne, Tag' (zu einem *yûm* — ar. يوم usw.) auffassen, also eigentlich *ḥe-léy(l)* mit vorgeschlagenem *ḥe-* *(ḥa-)*, wie z. B. *ḥe-rê* Kopf, *ḥa-mû* Wasser u. dgl., cf. I, S. 37 und 38. Ebenso gebildet ist auch ein anderer Ausdruck für ,Nacht', nämlich *ḥalîū*, wohl aus *ḥa* + *lîw* resp. *lîū* = *lîl*, der aber im Gebrauche auf bestimmte Fälle beschränkt ist, insbesondere auf Verbindungen mit Pronominal-Suffixen (,seine Nacht' = ,er die Nacht hindurch' usw.). NB. Ich denke also nicht mehr daran *be-ḥelléy* zu lesen und dieses in *be-*, *ḥell* (= *ḥall* Ort und Zeit) und *ley* ,Nacht' zu zerlegen. Sonst heißt ,Nacht' im Mehri *lêlet*, ar. ليلة usw.

16. **ḍeqêq** = ar. دقيق (über *deqáyq*).

hūqâ, Kausativum von *wîqā* in passiver Anwendung, s. II, § 68, vgl. auch III, § 57, S. 67 Mitte (lies dortselbst *hūqâ*).

de-mil'im, von *mîle* ,voll sein', im Grundstamm *ml'* ar. مَلِئَ, II, § 70.

17. Zu **śill** ,nehmen, fortnehmen', II, § 44, vgl. ar. شال *(i)*, besonders vulg.-arab., s. Landberg, Ḥaḍr. شَلّ *i* du Sud = شال du Nord: ôter, enlever, emporter — auch sonst ist nicht selten Wechsel von mediae *y (w)* und Massiven zu konstatieren.

šuqfôt von *šūqôf*, dem Kaus.-Reflexivum von *wqf*, II, § 78.

18. **haśśét-s** ,sie ließ sie aufstehen' von *hāśûś* (= *ha'śûś*), Kaus. von *aśś* II, § 45.

19. ***wúdāš*** = *wédāš* von *wîdā* ,wissen, (auch) wahrnehmen, bemerken' (also wie hebr. יָדַע und ar. عَلِمَ), II, § 67.

Zu ***ṭayt*** aus *ṭît* resp. *ṭî(d)t*, fem. zu *ṭâd* ,einer' vgl. III, § 70.

21. ***jūnît-ī ṯirît*** ,zwei Säcke' — zum Dual auf -*ī* vgl. III, § 71, S. 85 und 86.

hémil-(i)-hem ,fülle sie' = *hímel-hem* oben in 7.

22. ***siériš*** = *siérš* (aus *seyérš*) von *siyôr*.

24. ***tqanáy*** und ***teẖarêj***, beides 2. P. Sg. gen. fem. des Subjunktivs — von *qônā* resp. *ẖarôj*. — Man beachte die Bezeichnung des Femininums in *tqanáy* (wohl aus *taqnî*' mit Diphthongisierung — Ms. *tqanái*), aber Imperativ gen. comm.: *qanâ*, vgl. II, § 66, Mitte.

25. ***d-ūtelûm*** von *ūtelûm* = *wetlôm*, Perf. des Refl. von *wlm*, bei Jahn nur *wôlem* (= ḥdr.-ar. *wállam*) ,zur Reise rüsten', auch Rhodokanakis s. v. ولم V. ,bereit sein'.

26. ***naẖâj*** ,Spiel' (das Substantivum bei Jahn mit *h*, das Verbum bei diesem mit *ḥ*), nach Jahn: ,Tanzgesang der Zuschauenden'.

27. ***mekôn*** ,irgendwo', IV, § 20.

náṭṭab ist Reflexivum der Form *ká-t-teb* von *nṭb*, cf. ar. نَطَفَ ,tröpfeln, träufeln', also wie to drop ,tropfen', aber auch ,herabfallen' (NB. äth. ነጠበ፡ stillavit gleichfalls mit *b*), nämlich *náṭṭab* aus *ná-t-ṭab*, indem das eingeschobene Reflexiv-*t* sich dem zweiten Radikal (hier *ṭ*) assimiliert, cf. II, § 34.

l-eqtîf ,daß er hin sei', 3. P. Sg. g. m. des Subjunktivs eines *qátfī* d. i. Refl. von *qfy*, wovon der Steig.-Einw.-Stamm *qôfī* lautet, II, § 103, S. 110 unten, wohl soviel als ,sich wenden, weggehen' (cf. engl. I went = ich ging), vielleicht soviel als *játfī*, II, § 105, S. 114 oben unter *a* und *b*, auch WZKM., 1910, S. 81 oben, sowie Socin, Diwan aus Zentralarabien s. v. جفا fliehen, Inf. *ǵifē* ,Meiden, Trennung' und s. v. قفا fliehen, fortziehen (IV. den Rücken kehren, abgehen), ferner Landberg, Ḥadr. s. v. قفى s'en aller, partir.

yeẖalûf kann nur Indikativ des Kausativums von *ẖlf* sein (ohne das Kausativ-*ha*, s. II, § 30), also = *yeẖlôf* für *ye(ha)ẖlôf*, s. Jahn, W., s. v. *ẖalûf*.

28. ***fsâẖen*** 1. P. Pl. des Perf. ***fsâẖ*** = ar. فسخ ,aufheben, abschaffen'.

29. ***jiônī*** = *jiwônī (jewônī, juwônī)*, cf. zu 6.

ḥalôq; hier kontrahiert aus *ḥalôweq*, s. I, § 75, Anm.

31. ***ḥayjérten,*** Pl. von *ḥaujirît* ‚Sklavin, Dienerin‘, dem Femininum auf *-ît* von *ḥaujôr* ‚Sklave, Diener‘ — aus *ḥawjâr*, mit vorgeschlagenem *ḥa-*, zur Wurzel *wjr* = ar. أجر, daher identisch mit šḥ. *gor* = *(w)gor* (aus *wgôr* = *wgâr*) Sklave und *girít* Sklavin (eig. ‚Mietsklave‘), I, § 12, § 33 (S. 43 oben) und § 67 (Ende) — zur Konstruktion (nicht Singular mit Dual-*ī*, sondern Plural und darauf *ṯirît*), s. III, S. 86.

dêren, Imperativ Pl. fem., ohne Spur des *w*, Wurzel *dwr*, II, § 80 ff.

qayîsen, Imperativ Pl. fem. vom Steig.-Einwirkungs-Stamm *qayîs*, II, § 91.

In ***la-ajizôn*** ist *la* = ar. على, cf. IV, § 3 und WZKM., 1913, S. 49.

lîs = عليها, s. IV, § 3, Anm. 3.

suwê = ar. سواء ‚gleich‘, Landberg, Ḥadr. s. v. سوا juste, nach I, § 7.

ġatîren, Imperativ Pl. fem. von *ġátirī (ġátrī)* ‚reden, sprechen‘, II, § 105, S. 114 — zur Etymologie vgl. Bittner, M., Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqoṭri-Sprache, S. 6, Note, unten.

ḥâd hier im Sinne eines Femininums, s. III, § 62.

32. ***wîṣel,*** formell intransitiv = ar. وصل, fehlt bei Jahn im W.

kehêb ‚kommen‘, mediae gutturalis.

33. ***ḥanôb*** ‚groß (magna)‘, gen. fem. — fürs gen. masc. wird *śôḫ* gebraucht, cf. ar. شيخ alt. NB. Diese Trennung kennt auch das Šḥ. und das Sq., nur kommen daselbst andere Ausdrücke zur Anwendung, s. WZKM., 1909, S. 346—351.

ḥzaub, Kaus. ohne *ha-*, auch *ḥaṣáub*, II, § 30, darauf *le* = ar. على, hier = ‚um‘ (‚zu‘ wäre *he-* oder *le-hél*) — etymologisch hängt die Wurzel vielleicht mit äth. በጽሐ: pervenit zusammen.

35. Zu ***qabqêb,*** dem Infinitiv von *weqôb* = ar. دخل, s. I, § 13, Anm. 2, S. 24 und WZKM., 1913, S. 129, darnach identisch mit äth. ከብካብ: matrimonium (um so mehr, als M. die Wurzel *wqb* auch sehr oft als *wkb* gehört hat).

ṣaferiyyet, Jahn W. ‚Topf, Kochtopf, Kessel', Pl. *ṣafôrī,* ar. صُفْرِيَّة vase de cuivre, chaudron, s. Dozy s. v. (ʿomānî: *ṣufríyye* pl. *ṣafârī*) zu ar. صُفْرَة Kupfer, Messing, أَصْفَر gelb; mh. *ẓáfer.*

dîjer ‚Bohnen' = ar. دُجْر nach I, § 2—5.

tiy-eh ‚iß sie (die Bohnen)', d. i. Imp. Sg. (g. f.) von *towû* ‚essen' *(twy),* II, § 99, S. 106 Mitte, Imp. nach Jahn: Sg. m. *tê (te),* f. *tî,* cf. E. 60, cf. assyr. *ta'âu* und *tâu* ‚essen', Delitzsch, W. S. 697 a.

36. *(i)nkáys* mit vorgeschlagenem *(i),* cf. *te (i)nkôt* in 29 = *te nkôt* in 25 = *tê nukôt* in 13, aus *naka'-îs,* von *nûkā* ‚kommen' (regiert den Akkusativ der Person, zu der man kommt — cf. أتى mit Pronom.-Suffixen), s. II, § 26, S. 34 unten und S. 35 oben.

ḫarûj, hier kaus. = *(ha)ḫrûj,* II, § 30, S. 39 unten.

Zu *hel de* vgl. III, § 58.

héfel-s ‚ihr Bauch' zu *hôfel,* s. III, § 81α, S. 13 und β, S. 14.

áymel (aus *îmel*) = ar. عَمِل bedeutet auch ‚tun' im Sinne von ‚legen', wie z. B. auch neupers. كردن ‚tun' und ‚legen'.

mśáḫeṣet oder *meśáḫezet,* Pl. von *maśḫáz (maśḫáṣ)* = ar. مشخص, vgl. Dozy s. v. ‚sorte de dinar, qu'on frappait à Venise (sequin)', s. I, § 78.

37. *tesîr,* Subj. 2. P. Sg. g. f., muß arabisierende Nebenform für zu erwartendes *tesyêr* sein, doch vgl. den Imperativ *sîr (sî).*

miśê ‚Abort', wohl doch mit *ś,* nicht mit *š,* cf. ar. مَمْشى.

zém-ī ‚gib mir!', Imperativ von *wezôm* mit dem Pron.-Suff. der 1. P. Sg., das auch beim Verbum meistens *-ī* ist, III, § 21.

amómet-ek ‚dein Turban', (so mit *ó* besser als mit *ô*) für zu erwartendes *amúmet-ek,* s. III, § 12.

steyîr, Imperativ Sg. g. fem. von einem *steyôr,* d. i. Reflexivum von *syr,* nach II, § 93, im Sinne eines ar. تَمَشَّى ‚auf die Seite gehen, seine Notdurft verrichten'.

38. *tḥém-s,* Stat.-pron. von *tḥêm* = *tḥaym (tḥîm),* vgl. oben zu 12.

39. *de-ṣarût* d. i. *de-* und *ṣarût* = *ṣarôt,* 3. P. Sg. g. f. des Perf. *ṣôr,* cf. oben zu 13 und 25.

Zu *sîr* vgl. zu 37.

wullâ aus ar. وَلا, s. IV, § 40.

zāqáyte = *zāqîte* (aus *za'qîte*), Feminin des Mehri-Partizipiums auf *-ône* von *zâq* ‚rufen' *(z'q = zʿq),* II, § 60—63.

40. ***stīrût*** aus *steyerôt* von *steyôr*, cf. zu 37.
ḫamô (ḫmô) ‚fünf', III, § 74.

41. ***šūqîfim*** mit *î*, weil Kaus.-Reflexivum, II, § 40 (28, S. 34 Mitte).
tê ke-ṣôbeḥ, von mir zum folgenden gezogen, also *tê* = ‚sobald als', aber 43 = ‚bis am Morgen'.
śafáyt ‚drei', Fem. zu *śelît*, III, § 72.

43. ***ḏehêb*** ‚Gold', so auch mit *ḏ* bei M., mit *d* bei Jahn, I, § 6. NB. Hier kein Relativ als Genetiv-Exponent.

44. ***lâ búdd*** = ar. لا بدّ, cf. die Glosse يمكن zu *lá bidd*, bei Rhodokanakis, Ḍofâr.
mlêk ‚König', nicht ‚Engel', welch letzterer *môlek* heißt (= ar. ملأك), I, § 21, Anm., Note, auch I, Nachträge zu § 21, S. 118.
âd-eh šeh ‚er hat noch (noch er hat)' — beachte, wie das Mehri die Verbindung von Präposition und Pronominal-Suffix *šeh* gleichsam als Verbum fühlt, was das Pronominal-Suffix an *âd-* beweist, IV, § 4, S. 9, NB. und IV, § 30, Anm.

45. ***śáur-es*** ‚ihr Rat, ihre Beratung', ar. شور, cf. Landberg, Ḥaḏr. s. v. ‚conseil, conversation', Rhodokanakis, Ḍofâr s. v. *śôr:* Befehl, Weisung.

46. ***qanûn*** ‚klein', fem. *qanétt* (aus *qanént* für *qanúnt* = *qanûn*+*t*), etymologisch wohl mit ar. قنّ ‚Sklave, Sohn von Sklave und Sklavin und im Hause geboren' zusammenzustellen, wie sq. *qéyhen* ‚klein' (mit sekundärem, auf Zerdehnung von *ey* zurückzuführendem *h* = *qeyn*) mit ar. قيْن ‚Sklave', also *qnn* und *qyn*.

47. ***hejjelôt*** aus *hejlelôt* von *hejlûl* ‚kochen', Kaus. von *jll*, II, § 48.

48. ***hât*** = ar. هات, könnte auch aus dem Mehri erklärt werden, nämlich *hât* = *hât* zusammengezogen aus *hâ'at* = *háy'et*, Imp. des Kaus. von *'ty* (ar. آتى — im Mehri sonst nicht vorkommend).
ġaśś ‚Kot, Exkremente', cf. *ġaśś* (ar. غشّ) betrügen, täuschen, beflecken, beschmutzen.

49. ***ksi-îs*** aus *kesey-îs*, III, § 29, S. 36.

51. ***tuwût tî*** ‚sie ließ mich essen', von *towû* in kausativem Sinne, ohne *ha-*, Ind. *yitéyū* — Subj. *yihîtū*, cf. II, § 104, Anm. 1, S. 112 unten; *tî* = *tey* ‚mich' (nicht zu lesen *tuwût-ī*, cf. III, S. 39).

52. ***ḫazáybim*** = *ḫazîbim* von *ḫazáub* (mit *î*, weil Kausativum).

qaṣâṣ-im = *qaṣêṣem* (mit *â* wegen des *ṣ*) von *qṣṣ*, auch *qzz*, II, § 43—45.

ḥerûs ‚ihr Kopf' hier mit *û*, aber *ḥerês* ‚ihr Kopf' mit *ê* in 41, also Wechsel von *ô* und *ê* für *â*.

Zu *B.* Der närrische Mann.

1. **tirú** = *tru* (*tru*, *trû*) ‚zwei', III, § 71.

wúṣalim = *wéṣalem* von *wîṣel* (ar. وصل), cf. A. 32.

fáqa(ḥ) ‚Hälfte', bei M. oft ohne *ḥ*, was auf die schwache Artikulation des *ḥ* weist, cf. *ṣaḥwâ(ḥ)* in E. 92, bei Jahn *fakaḥ* immer mit *ḥ* (aber mit *k* statt *q*), cf. III, § 87.

ḥôrim ‚Weg' scheint mir mit Rücksicht auf šḫ. *órim* ‚Weg' mit ar. أَرَمٌ oder إِرَمٌ ‚großer Stein in der Wüste, um den Weg anzuzeigen' zusammenzuhängen, mit *ḥ* im Anlaute für ʾ, *qatl*-Form, denn der Stat.-pron. ist *ḥarm-*, s. III, § 8.

hôlā ‚Schatten', formell *qatl*, Pl. *helâ* — Etymologie wohl unsicher, vgl. ar. لعلع fata morgana, schimmernder Dunst bei großer Hitze; Wurzel nach dem Sq. *hlʿ* (*šlʿ*).

2. **ríwuk** = *ríwek* von einem (intransitiven) *rîwī* (aus *rîwey*) = ar. رَوِيَ, also wie *šînī* sehen, *bîqī* bleiben u. dgl., II, § 100.

3. **môyit** (*môit*), nicht = ar. مَيِّتٌ, sondern = ar. مَائِتٌ, I, § 93 und § 98.

ḥáywul ‚verrückt' aus *ḥiwl*, I, § 5, Anm., S. 17, etymologisch zu *ḥwl*, cf. ar. z. B. auch حِيلَةٌ List.

4. **mhejezîz**, Participium pass. des Kausativums von *jzz*, ar. جزّ ‚scheren, mähen', davon mh. *jizzûz* ‚Schnitter' bei M., s. I, § 86.

wullê = ar. وَإِلَّا, wie A. 39, dafür kommt auch *wellû* vor, cf. *ḥerûs* neben *ḥerês* ‚ihr Kopf', zu A. 41 und 52. Möglicherweise verwechseln die Mehri-Leute einfach *wullâ* = وإلّا mit *welû* (*wulû* = وَلَوْ).

5. **mhátime**, Part. von *hātûm*, Kaus. von ʾ*tm* (= ʿ*tm*), II, § 57. NB. *hātûm* wird im Mehri aber auch als Radix *htm* gefühlt, daher bei Hein als Part. auch *hatimône* vorkommt (also wie vom Grundstamme *htm*).

be-bêt ḥanôb ‚im großen Hause', also *bêt* ‚Haus' gen. fem., cf. zu A. 33.

6. **mort̠-áy-nī** ‚er hat mich (letztwillig) beauftragt' = *mort̠-ī-nī* von *merôt̠* (so Jahn mit *t̠*, bei M. auch mit *d̠*, im Sq. mit *ṭ* als *mérâṭ*, wo *ṭ* für *t̠* im Mehri spricht). Die $\sqrt{mrt̠}$ stammt vielleicht sekundär aus ar. ميراث ‚Erbschaft' her, ähnlich wie bei Rhodokanakis, Ḏofâr s. v. *mʿaš*: ‚aufessen, verspeisen' mit معيشة zusammengestellt wird. NB. In *mort̠-áy-nī* ist *áy* (= *ī*) Bindevokal, *-nī* Pron.-Suff. der 1. P. Sg.

awerît, fem. von *awêr* ‚blind', aber ar. أَعْوَر ‚einäugig', I, § 104.

di-štimôt, ein ganzer Relativsatz zur Umschreibung eines Adjektivs, d. i. *di-* und *štimôt* 3. P. Sg. g. fem. von einem Reflexivum der Wurzel *šmʾ* (resp. *šmʿ*) = *hmʾ* (resp. *hmʿ*) in *hîmā* ‚hören' = ar. سَمِعَ (mit *h* statt *s*), wohl von einem *štômā* (wie im Šḫ. *štóʿañ* mit Umstellung von *m* und *ʿ* und *š* = mh. *h* = ar. *s*), also *štimôt* = *štemʾôt* — so mit *š*, nicht *h*, wie in mh. *mišmâ* ‚Ohrmuschel', cf. II, § 67. Bei Jahn sub *hmʾ* nur *temá* = *htemâ*, wo *h* abgefallen ist.

áqelet, fem. von *ôqel* = ar. عاقِل, I, § 93.

sanuwît, so mit *s* bei M., aber mit *z* bei Jahn, fem. von *zanêu* ‚taub' (= *zanêw*), I, § 104 und 105, cf. ar. زنا (*znw*) auch = ‚beengt sein', also mit Rücksicht auf die Ohren im Mehri = ‚taub'?

7. **huwîd**, Imperativ von einem Steig.-Einw.-Stamme *huwîd* = *hewîd*, nach II, § 84, cf. ar. هَوَّتَ ‚anrufen' und هَوَّدَ ‚einen leisen Ton von sich geben', vgl. dazu bei Dozy s. v. هوّد die Bemerkung: chez le vulgaire pour هوّت crier.

8. **foṭáyt**, so mit *ṭ* bei M., fem. von *faṭâ* ‚nackt', I, § 104 und 105.

ferrôt von *ferr* ‚fliegen, springen', nicht ‚fliehen' (ar. فَرَّ), was im Mh. *fill* ist, II, § 44, s. auch Nachträge, S. 149: *ferr* = äth. ሰረረ፡

delfôt von *delôf* ‚hüpfen', cf. ar. دَلَفَ ‚rasch einherschreiten', also ‚laufen' (wie schwed. *löpa* nicht ‚laufen', sondern ‚springen' bedeutet) und ar. دَلَثَ ‚mit kurzen Schritten gehen', bei Rhodokanakis, Ḏofâr: *d̠lef* springen.

ḥerî-s, soviel als *ḥerê-s*, s. A 41.

10. **ẓáymek** ‚ich hatte Durst' von *ẓáyme* = *ṭáyme* = ar. ظَمِئَ nicht = ar. طَمِعَ, II, § 70.

13. ***mtáḫfe,*** Part. von *wáthaf*, II, § 77, eig. ‚in der Nachmittagszeit gehen', resp., da ‚*hibú wátaḫfek?*' im Sinne unseres ‚Guten Abend!' gebraucht wird, wohl ‚des Abends, gegen Abend (heim)gehen.'

18. ***mānê*** = ar. مَعْنَى.

19. ***ġafinôt*** von *ġôfen*, cf. ar. غفر, II, § 24.

20. ***halbôd,*** Pl. von *labd* ‚Sandale', nach I, § 70, hängt wohl mit ar. لِبْد ‚Filz' zusammen, vgl. bei Dozy s. v. لبد auch ‚chaussure de feutre'.

fóm-ke ‚deine Füße', I, § 3 und 60 — man erwartet *fám-ke,* cf. III, § 18, besonders Anm. 1 und zu *-ke* (nicht *-k*) III, § 7, S. 12.

21. ***miswâk*** = مِسْواك in arabischer Aussprache.

ḫô-k ‚dein Mund' — das Wörtchen *ḫô* gehört etymologisch (so auch Jahn) wohl zu ar. خَوآء ‚leerer Raum, Intervall', im Šḫ. *ḫo*, im Sq. *ḫe*.

22. ***ḥayy*** = ar. حَيّ.

ḥabûn, Pl. von *ḥabrê* ‚Sohn', I, § 89, bedeutet ‚Söhne', aber auch ‚Kinder'.

25. ***marâṯ,*** hier Substantiv, *qatal*-Form von *mrṯ,* s. hier B 6.

ōrît = *awrît* = *awerît*, s. hier B 6.

mištumôt (*mištemôt*), soviel als oben *di-štimôt*, hier deutlich Feminin eines als mehr als dreibuchstabig gefühlten Adjektivs, nicht Partizips, wenigstens keines Mehri-Partizips (denn dieses wäre *mištemáyte* und hätte Futurbedeutung, s. II, § 33), etwa eines aus dem arabischen مُسْتَمِع mehrisierten, d. i. mit *š* statt mit *s* gesprochenen *mištémā* oder einer ähnlichen Mischform — zu der Endung *-ôt* vgl. I, § 100.

26. ***mṯel*** (*mṯîl*), hier entschieden flüchtig statt *meṯêl* (*meṯîl*) = ar. مَثَل, also *qatal*-Form, nach I, § 6.

ftinêt = ar. فِتْنَة.

27. ***ḫobezît*** wörtl. ‚ein (Laib) Brot', nom. unit. von *ḫâbez* (ar. خُبْز) auf *-ît*, cf. I, § 24, wo allerdings auch *ḫabezôt* = *ḫobezît* aus Jahn verzeichnet werden sollte — doch vgl. die Beispiele dort I, § 24, auch S. 33 (*ḫâbez* gilt dem Mehri aber auch als Plural).

kâmilet, fem. von *kômel* = ar. كامل.
méle, wohl flüchtig für *mêle* (*mîle*) = ar. مِلء ‚Völle, Fülle‘, *qitl*-Form nach I, § 3—5.
merêq = ar. مَرَق ‚Tunke‘, nach I, § 6.

28. ***háuṣil*** = *háuṣel,* Imperativ des Kausativums von *wîṣel* (ar. وصل).
misjîd = ar. مَسْجِد.
t'ômer = *te'ômer* ‚sie sagt‘.
kibekûb = *kobkôb* (bei Jahn), Pl. von *kabkîb* (= *kabkêb*) ‚Stern‘, ar. كوكب, I, § 82 (§ 13).
Beachte ***ġáurim*** ‚Meer‘ mit *ġ* (und dann auch wieder *ráurim* mit *r*, vielleicht besser so; cf. šḥ. *rémrem* ‚Meer‘, also mh. *ráurim* etwa = *rámrem* über *ráwrem,* cf. I, § 12).
tumôm = ar. تَمَام.

29. Zu ***hittît*** ‚sechs‘ s. III, § 75.
náqzat = *náqṣat* (aber 31 *néqṣat* mit *ṣ*), fem. von *nôqeṣ* = ar. ناقص.
qôṣer = ar. قاصر.

30. ***de-méle,*** hier wohl = *de-míle* (*de-mîle*) ‚welcher voll war‘, nicht *de-méle* = ‚der Völle‘ (Gen.), cf. *mîle* II, § 70.
qaṭe'ôt von *qôṭā* = ar. قطع.

32. ***śélliš*** = *śellš* von *śell* (*śill*).
tûwiš von *towû.*
ḫâbez, hier wohl nicht kollektivisch zu nehmen, sondern *men ḫâbez* partitiv, wie franz. du pain.
jûreš von *jôrā* (ar. جرع), cf. Landberg, Ḥadr. s. v. كرع boire, s'abreuver.
Zu ***yeḥáuwil*** vgl. II, § 83, Anm., Note 1.

33. Zu ***héffek-ay*** und ***heffek-áys*** vgl. II, § 85, Anm. 1. — Die dort angedeutete Kontamination von *fkk* und *fwk* läßt sich namentlich in den Texten von Hein genau verfolgen — hier von dem massiven *fkk,* also für *héfkek-ay* und *hefkek-áys,* II, § 48 — zur Bedeutung vgl. im (Modern-)Arabischen هو فكّ بنت فلان soviel als حلّها من اطاعة اهلها.

Zu *C.* Geschichte dreier Brüder.

1. **qalliyên** ‚Knaben', s. I, § 44, auch Nachträge S. 122, wobei ich noch bezüglich des *y* vermuten möchte, daß es durch Mouillierung des *ll* entstanden sein dürfte; Bedeutung eigentlich ‚die Kleinen', formell *qatl-ân* (mit Imâle) im Sinne einer Mehrzahl (ähnlich wie *ajzôn*, alte Weiber = *ajz-ân*), cf. šḫ. *qellán* ‚klein, jung' (aber Singular!).
   śîtim = *śîtem* ‚er kaufte', intransitiv, wie *kîteb*, sekundär aus einem Reflexivum von *ś'm* resp. *ś'm*, wie das Šḫauri und Soqoṭri beweisen, vgl. A 1 (Kommentar, Ende).
   ḥabśíyyet = ar. حَبَشِيَّة.
   sorriyyet = ar. سُرِّيَّة (mit س *s*), s. Dozy s. v.: ‚concubine'.
2. **śôḫ** = ‚alt, groß' cf. ar. شيخ; nur gen. masc., das Feminin dazu ist *ḥanôb*, s. A 33.
3. **tehâġerib** = *teháġreb*, d. i. Subj. des Kausativums von *ġarôb* = ar. عرف in passiver Anwendung, cf. II, § 32.
   yiḏayâ, Subj. von *ḏôyā* = ضاع *i*, mediae *y* und tertiae ', im Mehri als letzteres behandelt.
4. **ḫaṭâr**, nach Jahn ‚Abenteuer, Wette', Pl. *ḫaṭarîn*, cf. ar. خطر in der III. Form: خاطرهٗ ‚er hat mit ihm gewettet' und in der V. und VI. Form gleichfalls ‚parier', s. Dozy s. v.
   yehâris = *yehâres*, Subj. von *hārûs*.
5. **ke-maġarâb** ‚bei (mit) Sonnenuntergang', ar. مغرب, im Mehri eher *maqtâl*-Form, s. I, § 21.
   atéśiyim, 3. P. Pl. g. m. von *atôśī* (ar. تعشّى).
   ḥálay (so bei M. neben *ḥaláy*) ist wohl dasselbe wie *ḥallî* bei Jahn: ‚vorwärts!' (so bei Jahn mit zwei *l*).
   nešúqf, zusammengezogen aus *nešûqef* (für *nešéwqef*), Subj. des Kaus.-Reflexivums von *wqf*, nämlich *šūqôf* ‚schlafen'.
   men ṭáyr-eh wörtl. ‚von hinter ihm, hinter seinem Rücken', also *ṭayr* deutlich aus *ṭahr* = ar. ظَهْر, hier in ursprünglicher Bedeutung, vgl. ähnlich im Neupersischen پُشت ‚Rücken' als Präposition auch ‚hinter' — also ‚hinterrücks'.

13. **jirê**, Imperativ von *jirû* (ar. جرى).

ġáu-ke aus *ġáw-(i-)ke*, cf. I, § 89, auch Nachträge, S. 131 oben und III, § 18, Anm. 1.

ḫêr, darauf in 14 *ḫayr*, bloß in Anlehnung an ar. خير mit *ê* (*â*), eig. (*a*)*ḫâr* — so nach Jahn *ḫar men* ‚besser als . . .‘, cf. I, § 103.

14. **d-ibêk** = *d-ibéyk* ‚indem er weinte‘, Imperf. Ind. von *bekû*.

bijid-înī (im Arabischen durch *ṭáradanī* wiedergegeben) von **bijûd*, cf. ar. بَكَّتَ ‚ausschelten, auszanken‘, تَبْكِيت ‚Gewissensbisse‘, V. تَبَكَّتَ ‚être réduit en silence‘ (Dozy s. v.).

15. **sembûq,** ar. سُنْبُوق ‚kleines Boot, Kahn‘.

16. **ḥayq** ‚Bucht‘, bei Jahn mit *k* und ohne Etymologie als *ḥayk* ‚Meeresküste, Strand‘, Pl. *ḥayêk* (resp. richtig *ḥayêq*) ist mit äth. ሐይቅ ፡ ‚litus, ora, regio maritima‘ identisch, cf. hebr. חֵיק sinus (in ursprünglicher Bedeutung).

l-ehéfrā, Subj. von *firâ* (Kausativum ohne *ha-*), II, § 68.

18. **qaluîn** ‚Angelhaken‘, ein Plural auf *-în* (Singular etwa *qaláw* oder *qalêu* d. i. *qatál-* oder *qatal*-Form, I, § 45) von einer Wurzel *qlw*, die wohl mit ar. قلب in قُلَّاب ‚Haken, Enterhaken‘ identisch ist (Dozy s. v. كَلَّاب ‚crochet, agrafe‘ mit ك *k*).

qanétten, Pl. fem. von *qanûn* ‚klein‘, also aus *qanénten* (für *qanánten* = *qanân* + *ten*).

hâraḫ, Imperativ von *harḫáu* (= *harḫû*), dem Kausativum von *rḫy*, ar. رَخِيَ und رَخُوَ, äth. አርኀወ ፡ ‚patefecit, aperuit, reseravit‘, also = *hâraḫ* aus *háyraḫ*, cf. II, § 104.

21. **debîrôt** von Steig.-Einw.-Stamme *dôber*, cf. ar. دُبُّر.

ḥayd = *ḥeyd* ‚Hand‘.

22. Beachte **li-** (in *li-ġaylûf*) = ar. على.

ḥabirít-s = *h-ḥabirít-s*.

23. **šîdiḥ,** Kaus.-Refl. von *dḥy* (Imperativ = *šéydeḥ*).

ḫazôin, Pl. von *ḫozônet* = ar. خزانة, auch ‚Magazin, Scheune‘.

24. **môl** [*d*]**-dehêb ū-fuḍḍât,** eventuell *dehêb ū-fuḍḍât* bloß als Apposition zu *môl*, besser als Genetiv zu diesem und dann zu lesen: *môl d-dehêb ū-fuḍḍât* = ‚Besitz an Gold und Silber‘ — hier *dehêb* mit *d*, cf. oben A 43 und *fuḍḍât* = ar. فِضّة.

qaḍáuret, Pl. von *qáyḍar* ‚Tiger‘, so mit *q* und *ḍ* bei Jahn.

28. ***terdî-h,*** Subj. von *rdû* ‚werfen' mit Pron.-Suff. *-h,* cf. ar. رَدى رَدَأ ‚mit Steinen bewerfen', vgl. auch ar رِدَآء ‚Überwurf'.

híqebe, wohl = *híqeb-e(n)*, vgl. bei Jahn, W., s. v. *wqb* (*wuqôb* hineingehen): *men hîqeb* ‚von innen' — entschieden sekundäre Wurzelbildung von *hqb* aus dem Kausativum *hūqôb* (aus *hewqôb*) und *hîqeb* wohl der Infinitiv zu diesem *hqb.* An eine solche Wurzel *hqb* denkt das Mehri auch, wenn es im Imperativ des Kausativums von *wqb,* der doch regelrecht *háuqab* (*hôqeb*) lautet und gen. c. ist, noch extra eine Form *hîqeb* fürs genus femininum bildet, als ob *hôqeb* maskuliner Imperâtiv Singularis vom Steig.-Einw.-Stamme einer Radix *hqb* wäre!

sokk, Landberg, Ḥdr.: سكّ ‚fermer', auch *zokk.*

ḥâlen = ar. حالا im Sinne von فى الحال.

29. ***marâkib,*** wenn mit *â*, arabische Form = مَرَاكِب.

31. ***fśê*** ‚Mittagessen', während ‚Frühstück' *basṭ* ist.

Beachte ***rupie*** mit *p.*

32. [*t-*]***temûm*** (= *te temûm*), wo *temûm* Kausativum ohne *ha-* ist, s. II, § 49.

meqáhwī, nach Jahn so auch im ḥdr.- und ʿomânī-Arabischen ‚Kaffeesieder'.

dillît = *dellêt* (bei Jahn) ‚Kaffeemaschine', Pl. *delêl,* also nach I, § 55, vgl. auch Socin, Diwân aus Centralarabien: دلّة ‚Kaffeekännchen' und Landberg, Ḥdr. s. v. دلّة cafetière, pl. دِلَل et دلال, sowie Dozy s. v. دلّة cafetière en cuivre étamé.

qahwêt = ar. قَهْوَة.

33. Zu ***śafáyt*** ‚drei' s. III, § 72.

ġarîbim-eh lâ ‚sie erkannten ihn nicht' — für *ġarébem-eh* (mit *i* statt *e* wohl wegen des *r,* neben dem wir bei Hein und dann auch im Šḫauri oft *i* für zu erwartendes *a* oder *e* finden).

34. ***raḫaṣât*** = ar. رُخْصَة.

35. ***as'ál-kem,*** etwa arabisierend für *asál-kem,* ar. سأل, vgl. auch *siyôl* II, § 90.

w-allâh = ar. واللّه.

felân = ar. فلان.

ḥâl = ar. حال in arabischer Form, sonst *ḥôl* oder *ḥaul* = ar. حال, cf. I, § 6, Anm.

36. **qamarét-en,** d. i. Stat.-pron. von *qamarôt*, 3. P. Sg. g. f. wohl von einem **qômar* her (Steig.-Einw. Stamm), wie ar. قامر (auch Grundstamm قمر) ‚einen im Würfelspiel besiegen‘, قِمَار ‚Hazardspiel, Würfelspiel‘; Landberg, Ḥaḍr. s. v. قامر: lutter avec qqn et le jeter par terre (assyr. *kamâru* jeter par terre, abattre).

38. **yaḥául** = *yeḥáuwil* B 32.

40. **ṣandûq** = ar. صُنْدُوق.

42. **nemfâġ** = *nenfâġ*, Subj. von *nfġ*.

43. **ḥalîu** ‚Nacht‘, cf. oben A 15.

46. **qadrît** = ar. قِدْرة.

47. **ḥejjûji** ‚Pilgrim‘, eig. aus *ḥajjâjī* im Sinne eines *ḥajjâj*, ähnlich wohl auch *ḥaṭṭôbī* neben *ḥaṭṭôb* ‚Brennholzsammler‘, cf. äth. *gabbārī* gegenüber ar. *qattâl*, daher vielleicht auch der Plural *ḥammaliyîn* zu *ḥammôl* ‚Lastträger‘ von einem *ḥammôlī* (aus *ḥammâlī*) her, wenn wir nicht beim Plural *ḥammaliyîn* an eine Moullierung des *l* denken wollen.

48. **záut-eh** (mit *z*) = *ṣáut-eh* (mit *ṣ*), ar. صَوْت.

šḥabbût von einem *šḥabûb* (*šaḥbûb*), d. i. Kaus.-Refl. von *ḥbb*, ar. حبّ (أحبّ), wohl soviel als ‚schön tun‘, im Šḥ. *ḥbb* = ‚küssen‘.

51. **mebéšer-iš** setzt ein *bôšer* = ar. بَشَّر voraus.

56. **qoṣṣát-hem,** von *qoṣṣât* = ar. قصّة.

wôlī = ar. والي (وال).

58. **biġêt,** Pl. wie ar. بُغاة zu باغ von einem *bôġī* aus (Pl. *biġêt* aus *baġayát*), cf. I, § 65 (Ende), zur Bedeutung vgl. Dozy s. v. بغى calomnier.

59. **fattḥ** = *fa-t-t(a)ḥ*, d. i. Reflexivum der Form *ka-t-teb* von *ftḥ*, nämlich von *fatâḥ* = ar. فتح, cf. II, § 34.

Zu *D*. Treue wird belohnt.

1. **hāráun,** s. I, § 70.

rikôb = ar. رِكَاب ‚Lastkamele‘.

2. **jebêl** ‚Berg‘ (Singular) = ar. جَبَل, I, 6, der Plural ist *jebelîn*.

3. **salôm** = ar. سَلَام — die Phrase bedeutet wörtl. ‚er legte, stellte auf ihn den Gruß‘; vgl. unser ‚einen Gruß bestellen‘.

4. ***ḫatibîrim***, wohl von einem *ḫatbôr* (*ḫtabôr*), Reflexivum nach II, § 37 zu *ḫabôr* = ar. خَبَرَ.

6. ***maqáfie***, Part. von *qôfi*.
Zu ***rîbā*** vor *yaum* vgl. III, § 81.

7. ***tšimenûn-eh***, Ind. des Kaus.-Reflexivums von *mnn* — Sinn dieses *šemnûn* etwa ‚wünschen, daß einer einem wohlwolle'.

8. ***šenoḥ-áy*** aus *šenwaḥ-áy* (*šenawḥ-áy*) von *šinéwaḥ*, II, § 87.
ḫozk von *ḫazû*.

9. ***mauz***, so mit *z*, wohl = *maus*, ar. مُوس ‚Rasiermesser, Federmesser' neben مُوسَى ‚Rasiermesser'.
ḫaṣalêt wird wohl = ar. خُصْلَة ‚verworrenes Haar, Haarbüschel' sein (was er von ihm will, sagt er ihm doch nicht gleich) oder = ar. خَصْلَة ‚une chose', s. Dozy s. v. — doch weist das in der Soqoṭri-Übersetzung hier stehende *ḥóṣeleh* mit *o* auf das erstere.

10. ***maḫfêf*** ‚weiße Schürze, Tuch von vier Ellen Länge' (so Jahn).
šît (so auch Jahn mit *š*) ‚Penis', Pl. *štûten* (für *šitûten*), vulg.-ar. *šêt*.
ajérz-e-he, Stat.-pron. des Pl. *ajôrez* ‚Hoden' (Sg. *ajrêz*, eig. *ʿajrêz*).

11. ***šāfû***, Kaus.-Reflexivum von *ʿfy*.

13. ***maʿrîḏ***, Part. pass. von *ʿarôḏ*, cf. ar. عرض im Sinne von ‚einem etwas anbieten'.

17. ***sâd*** = سَعْد.

18. ***midîd*** = *medêd*, Imperativ von *mudd* ‚bezahlen', cf. ar. مدّ ‚(die Hand) ausstrecken'.

20. ***ha-bárr*** ‚hinaus', zu ar. (vulg.) بَرًّا ‚draußen', syr. ܠܒܪ.
faḥâl = *taḥâl* ‚urinieren' cf. mh. und šḥ. *fáḥal* Penis, ar. فَحْل Hengst, ass. *puḫalu* Hammel, männliches Tier.
fákkak-eh, von *fakk*, ar. فَكَّ.

21. ***ṭôrib***, ar. طرّب, Landberg, Ḥaḏr. s. v.: crier pour annoncer qqch., proclamer.
ġayûj, Pl. von *ġayj*, ist *qitâl*-Form (eig. *ġaiyûj* mit *ai* statt *i* und *û* statt *ô* vor dem *j*, also = *ġiyôj*, *ġiyâj* — aus dem tonlosen *ai* wurde *a*).

kemkêm, Pl. *kemôkim*, nach Jahn ‚unteres Gesichtstuch der Frauen‘, vgl. ar. كَمَّ bedecken, zudecken; كِمّ Blütenhülle der Palme, Blütenscheide, Hülle; كُمّ Ärmel; تَكَمْكَمَ sich in die Kleider stecken, Rhodokanakis, Ḏofâr s. v. *tkámkam* ‚sich verhüllen‘.

22. ***l-iltebûbim,*** Subjunktiv von *ltebûb*, dem Reflexivum von *lbb* = ar. لَفَّ, also اِلْتَفَّ.
l-ikśêf zu *keśôf* = ar. كَشَفَ.

23. ***qayd*** = ar. قَيْد.

24. ***sebîl*** = ar. سَبِيل.

25. ***sa'l-k*** = *as'ál-k*, wohl Arabismus, ar. سأل, cf. C 35.
têlī-s von *têlī* (mit Imale neben *tôli*) = ar. تالى (تال) in z. B. بالتّالى, vgl. auch Socin, Diwan aus Centralarabien s. v. تالى ‚folgender, nächster, zweiter; später‘, aber auch ‚letzter‘ (im Gegensatz zu أوّل).

27. ***tebêd*** = *tebéyd*, Ind. von *bedû*.

28. ***ġamêḏ,*** Imp. von *ġamôḏ* = ar. غَمَضَ.

29. ***ẖláuq-i-kem*** ‚eure Kleider‘, wo *ẖlauq-* kontrahierter Stat.-pron. des Plurales von *ẖalêq* ist, nämlich aus *ẖaláweq-*, *ẖaláwq-*, *ẖlawq-* (Stat. abs. *ẖalôweq*).

30. ***ksiyûm-eh*** ‚sie fanden ihn‘ — vielleicht ursprünglich doch *ksíum-eh*.

31. ***fétśen,*** 1. P. Pl. des Perf. *fôteś* = ar. فَتَّشَ.
ḥákam = ar. حَكَمَ nach I, § 4.

32. ***henhû,*** Kausativum von *nhy* = ar. نَسِيَ.
faṭan-éh von *fîṭan*, ar. فَطَنَ.
šinêt ‚Schlaf‘ mit *š*, hebr. שֵׁנָה, aber ar. سِنَة Schlummer (die Wurzel sonst im Mehri nicht nachzuweisen, hebr. יָשֵׁן, ar. وَسِنَ).
śarṭ = ar. شَرْط.

33. ***nhêk*** = *nheyk* von *nhû* = *henhû* — daß nicht der Grundstamm vorliegt, beweist die Bildung *nhêk* = *nheyk*, nicht *nuhk* oder *nôhek*; cf. E 70.
ṯalaṯît, arabisierende Nebenform von *śafáyt*, cf. C 33.

34. ***hûdī*** = *hôdī* ‚teilen‘, cf. ar. هَدَّى ein Geschenk anbieten.

35. ***škî*** ‚Schwert‘, wohl zu ar. Wurzeln, wie شَكَّ mit der Lanze durchbohren, aufspießen; شَكَا durchdringen, wachsen (Zahn);

شاكى stechen, verwunden; شوك Dornen, spitzige Waffen. NB. im Šḥ. *što* mit *t*.

hedíyyet = ar. هَدِيَّة.

37. ***ṣówya*** = *ṣóuya* = *ḍôya*, hier wohl = ar. ضَيْع, also Steig.-(Einw.-)Stamm, cf. oben C 3.

rekéb-he (d. i. Status pronominalis von *rikôb*) mit *é*, aber andrerseits *hārúun-he* mit Beibehaltung des aus *ô* diphthongisierten *áu*, hier also nicht wie bei Hein das bessere *harén-(i-)he*, cf. III, § 16 und § 17.

árḍi wohl einfach = Nisbe von ar. أَرْض, also = أَرْضِيّ ‚irdisch'. NB. M. frei: ‚Er besaß keinen Heller'.

39. ***jumât*** = ar. جُمْعَة, hier ‚Freitag'.

yeṣálien, Ind. von *ṣôlī* = ar. صَلَّى, cf. E 28.

42. ***menzîl*** = ar. مَنْزِل.

ḥenáf-h = *h-ḥenáf-h*.

tuû = *towû* (aus *twû*) ‚essen'.

43. ***yekêb*** = *yekéyb* von einem *kebû*, das ‚meinen, dafürhalten' bedeutet, im Soqoṭri *šébe* mit *š* für *k*, wie in sq. *beše* = šḥ. *beké* = mh. *bekû*, ar. بكى weinen; vgl. mh. *šebedît* = كَبِد Leber, aber auch innerhalb des Arabischen z. B. دِيش Haushahn und دِيك Hahn.

44. ***ṣâdeq*** = ar. صَدَق.

45. ***tikilit*** = *tekélet-(e)h*, denn *kelût* ‚erzählen' hat im Ind. *yikôlet*, Subj. *yikelêt* (oder sollen wir *tikilít* lesen = *teklét-h*, also Subj.?).

50. Beachte ***fekk-áyh*** (Kausativum ohne *ha*-Präfix).

hawwulî = ar. أَوَّلِيّ.

Zu *E*. Geschichte zweier Brüder.

1. ***arbíyyet*** = ar. عَرَبِيَّة.

šijima-îsen, d. i. *šijêmā*, das Kaus.-Refl. des Einw.-Stammes von *jm'* (resp. *jm'*), mit Imale, cf. ar. جامع.

dînī ‚sie wurden schwanger', 3. P. Pl. g. f. — Die Wurzel *dny* ist allen drei Mahra-Sprachen gemeinsam, sie scheint mir mit ar. دنا ‚nahe sein (dem Gebären)' nichts zu tun zu haben, sondern mit ar. ضَنَأ (ضَنِئَ), auch ضَنَى (ضَنِيَ) ‚viele Kinder

haben (Frau)‘ zusammenzuhängen, wohl auch mit äth. ጸነሰ፡ resp. ፀነሰ፡ concepit, in utero habuit (ass. *zinništu* Frau).

2. ***ṯînī***, Imperativ Sg. g. f. vom Steig.-Stamme *ṯônī* = ثَنَّى, daneben auch hier E 68 *eṯên* vom Grundstamme *ṯenû*, cf. Rhodokanakis, Ḍofâr: *ṯenê* ثنى I zum zweiten Male tun, dann Socin, Diwan aus Centralarabien ثنى Inf. *ṯinâ* zum zweiten Male pflügen; hebr. שָׁנָה doppelt, zum zweiten Male tun, wiederholen.
   in šâ (a)llāh, ar. إن شاء الله, bei Jahn auch mehrisiert als *inšôleh* notiert.
3. ***atelîmim***, 3. P. Pl. g. m. von *atelûm* ‚lernen‘, Reflexivum von *'lm* (resp. *'lm*), ar. تَعَلَّمَ.
   ḫtômem von *ḫtôm* (*ḫatôm*), ar. خَتَمَ.
   teṭôlib von *ṭalôb*, cf. A 5.
4. ***tfîreḥ***, 2. P. Sg. g. fem. des Ind. (daher mit *î*) von dem intransitiven *fîreḥ* = ar. فَرِحَ, das im Imperfekt wie ein transitives Zeitwort einen Ind. *yefôreḥ* und einen Subj. *yifrâḥ* hat, II, § 16, S. 21 sub b.
   le-hêt, wörtl. ‚die deinigen, die deiner‘, s. III, § 44 und WZKM. 1913, S. 49.
6. ***šuqf***, kontr. Imp. Sg. g. c. = *šûqef* von *šūqôf* ‚schlafen‘.
   bśéṭ-eh von *beśôṭ* ‚ritzen‘, ḥdr.-ar. *fašáṭ*.
7. ***ġáyrek-ek*** und ***ġatiérk*** zu *ġyr*, d. i. *ġayôr* (oder Steig.-Einw.-Stamm *ġayîr*) und *ġatiûr* (*ġatyôr*), wohl soviel als ‚verletzen, wehe tun‘, cf. Dozy s. v. غَيَّرَ décontenancer, attrister, affliger.
8. ***ukú hêt?*** heißt auch: ‚Wie geht es dir?‘
9. ***ays*** ‚Messer‘, cf. neu-ar. (syr.-ar.) مُوسِيَّة ‚Federmesser‘.
   tuízm-e-hem, d. i. Stat.-pron. von *tewîzem* 2. P. Sg. g. fem. des Ind. (daher *î*) von *wezôm*.
   básiṭ (*bâsiṭ*, *basṭ*) ‚Frühstück (erste Mahlzeit am Morgen)‘. Jahn vergleicht ar. بَسْطٌ ‚Heiterkeit, Ergötzlichkeit‘, doch steckt vielleicht noch die ursprüngliche Bedeutung von ar. بَسَطَ darin, cf. Dozy s. v. بسط étendre, étendre par dessus, couvrir, also wie couvert (im Sinne von Mahlzeit) zu couvrir.
10. ***émelek*** = *ámelek* von *áymel* (ar. عَمِلَ) im Sinne von ‚tun‘ = ‚legen‘.
11. ***hê*** (*hâ*) = ‚was?‘, III, § 60.

13. *maramé* ‚Deckel‘, pl. *meráumī* wohl zu ar. رمى ‚werfen‘, also ‚was (womit) darauf geworfen, gedeckt wird‘, formell wie ar. مِرْمًى ‚Geschoß‘, pl. مَرَامِى (مَرَام).

qeḏôb cf. ar. قضب ‚abschneiden, Bäume beschneiden‘, hebr. קצב ‚abschneiden‘, vgl. auch ar. قصب, z. B. قَصَّاب ‚Metzger‘, syr. ܩܨܒܐ; vgl. auch Landberg s. v. قطب couper transversalement.

tui-nī = *twî-nī*, zusammengezogen aus *tewey-î-nī* von *towû*, cf. III, § 29.

ḥâḏef ‚Schoß‘, Pl. *ḥaḏafîn*, cf. IV, S. 49 (Nachträge zum dritten Teile, zu § 8).

15. *liqôf*, sonst intransitiv *lîqef*.

17. *samm* = ar. سَمّ.

môlim = *môlem* aus *m'állem* = ar. مُعَلِّم, I, § 21, Anm. 2.

18. *baṣár* = ar. بَصَر, auch ‚Einsicht, Erkenntnis‘ und hier wohl soviel als ‚List, Ausweg‘, also soviel als mh. *bṣôret*, bei Rhodokanakis, Ḏofâr: *bṣára*; vgl. auch Landberg, Ḥaḏr. s. v. بصر: سوّى بصر, monter une ruse, trouver un expédient = سوّى بصيرة und كيف البصر what can I do?, Stace, s. v. *do*; Dozy s. v. بصيرة plan, projet.

20. *tehferîq-en*, 2. P. Sg. g. fem. des Ind. (daher *î*) von *hafrûq*, Kausativum von *frq* (ar. فرق), mit dem Pron.-Suff. der 1. P. Pl., dem zur Verstärkung noch das Pron. sep. der 1. P. Pl. (*nhâ*) nachgestellt wird.

22. *tbêk* ‚sie weint‘ = *tbeyk*, gewöhnlicher Ind. von *bekû*, darauf *tbêkī* = *tbîkī*, d. i. 2. P. Sg. gen. fem. (daher *î*) des starken Ind. *yibôkī* (neben *yebéyk*) von *bekû*, ar. بَكَى.

25. *meḫôwiṭ*, Pl. zu einem nomen instrumenti von *ḫwṭ* (*ḫyṭ*), das *meḫáuṭ* (*meḫôṭ* = *maḫâṭ*) lauten dürfte, cf. ar. مِخْيَط ‚Nadel‘, Instrument zum Nähen (ar. خاط *i*). Vgl. bei Rhodokanakis, Ḏofâr den Ausdruck *mḫûṭ* ‚Nadel‘, wo *mḫûṭ* (als — wie ich denke — Lehnwort aus dem Šḫauri) auch = *mḫáyṭ* (allenfalls auch *mḫâṭ* gesprochen) sein könnte — zum Wechsel von *û* und *ay*, d. i. šḫ. *û* (*u*) = mh. (ar.) *ay*, cf. Bittner M., Charakteristik der Šḫauri-Sprache, p. 11. NB. Im Mehri heißt ‚nähen‘ sonst *ḫaṭó* (= *ḫaṭû*) also *ḫty* statt *ḫyt*; in *meḫôwiṭ* könnte *w* auch für ʾ stehen = *maḫâʾiṭ*.

26. **amêl** hier = *amîl*, Imperativ Sg. g. fem. vom intransitiven *áymel* (ar. عَمِلَ), cf. 31.
dirijêt (*dirjêt*) hier = ‚Stufe', ar. دَرَجَة.
ṭarâḥ, Imperativ Sg. g. c. vom transitiven *ṭarâḥ*.
ḫôṭer ‚unten' und ‚Tal', pl. *ḫaṭaráyn* = *ḫaṭr-în*, wie Präpos. *nḫáli* ‚unter' und hebr. נחל, IV, § 10; zu *ḫṭr* vgl. ar. √*ḫdr* خَدَرَ ganz hinabsteigen (häufiger VII. Form انحدر).
tāmîl, Ind. (oder Subj.) der 2. P. Sg. g. fem. von *áymel*, Imperf. Ind.-Subj. *yāmôl*.
ḏarûret ‚Streugift', wohl doch zu ar. ذرّ (in der II. Form) ‚saupoudrer de la viande ou des poissons avec des épices', davon ذَرُورٌ ‚poudre, médicament ou poison sous la forme de poudre; poudre de senteur', s. Dozy s. v.
27. **tbêkī** ‚du (fem.) weinst' = *tbîkī*, d. i. 2. P. Sg. gen. fem. zu *yibôkī* ‚er weint', dem starken Ind. des Imperf. von *bkû*, aber nicht etwa von dem gewöhnlicheren *yibéyk* ‚er weint' her, also nicht etwa = *tbêk-ī* (für *tbéyk-ī*), denn von *yibéyk* lautet die 2. P. Sg. gen. fem. = der 3. P. Sg. gen. fem. *tbeyk* (*tbêk*) (ohne -*ī*!).
mheḏirîr, Part. pass. des Kaus. von dem eben erwähnten *ḏrr*.
28. **laḫáut** ‚untere' und **alût** ‚obere', Feminina von maskulinen Adjektiven der Form *qatâl*, nach I, § 108, S. 86 unten und S. 87 oben (so vielleicht besser als *qattâl* § 109), aus *laḫâw-t* und *alâw-t*, woraus dann *laḫáwt* und *aléwt* wurden — ersteres ist mir etymologisch noch nicht ganz klar, letzteres natürlich zu ar. √علو.
30. **mitône** = **metône,** Part. auf -*ône* von *môt*, ar. مات.
31. **riqáqeten** = **riqáqten,** also regelmäßige feminine Pluralform zu *raqîq* (ar. رَقِيق) — f. *raqîqat* — Pl. m. *riqôq* (aus *riqâq* = ar. رِقَاق) — f. *riqáqten,* I, § 96.
ḫâbez (ar. خُبْز) als Plur. gen. fem. konstruiert!
niḏáf-š, von *niḏâf* (auch ḥdr.-ar.) ‚Teppich, Matte', etymologisch natürlich zu äth. ነጸፈ፡ stravit, substravit, cf. II, § 29.
32. **jenéb-i-ye** ‚meine Seiten', d. i. *jinâb* (*jinêb*, formell *janáb*), Pl. von *jimbêt* ‚Seite' (= ar. جَنْبَة); zum Pron.-Suff. vgl. III, § 13 ff.

33. ***hen bâl-ī 'ḥôm*** ‚wenn Gott will (= *yeḥôm*).'

35. ***jembiyyet*** (auch kontrahiert *jambît*) ‚Seitenmesser', Pl. *janôbī*, cf. Landberg, Ḥadr. جَنْبِيَّة, pl. جنابي poignard (vgl. Abbildung dortselbst zwischen S. 362 und S. 363).

ḥôṣil soviel als ein ar. حَاصِل (also Partizip).

36. ***aṭôlib,*** hier *ṭalôb* nicht als ‚betteln', cf. E 3.

ṣalât = ar. صَلَاة in arabischer Aussprache.

37. ***tibkî*** ist Subj. (2. P. Sg. gen. fem. auch mit -*î* = -*ê*) von *bekû* ar. بكى.

39. ***l-awôda,*** Subj. von *wôdā,* das entweder = ar. وَدَّعَ ‚verabschieden, Abschied nehmen' oder (nach Jahn, W.) auch = ar. *wáddā* ‚führen' ist.

40. ***šūqôt*** — fasse ich als 3. P. Sg. g. fem. von einem *šūqâ* ‚sich fallen lassen, sich legen', also Kaus.-Refl. von *wîqā* (ar. وقع), cf. Kausativum *hūqâ* ‚legen'.

siddît = *seddêt* ‚großes Tor, Pforte', Pl. *sedêd* (ar. سُدَّة).

rekkôb-es ‚ihr Reiter', ar. رَكَّاب.

zûrā ‚anbauen' = *zôrā* = ar. زَرَعَ.

rayḥân = ar. رَيْحَان ‚Basilienkraut, Myrthe', s. auch Dozy s. v. NB. Vielleicht ist *śejerît* [*d*-]*rayḥân* zu lesen, also Gen.-Verbindung.

tbê-h = *tbayh* aus *tba-îh* (*teba'-îh*), von *tôbā* = ar. تَبِعَ.

41. ***(u)rdêd!*** = *rdêd!* mit vorgeschlagenem (*u*).

42. ***ḥôm,*** wie fast immer = (*a*)*ḥôm,* cf. A 2.

himône, Part. auf -*ône* von *hîmā* (ar. سَمِعَ).

43. ***teḏhôr,*** gewiß soviel als *teẓhôr* ‚du erscheinst, gehst hinaus, kommst heraus', cf. Jahn *ḏahâr* mit *ḏ* ‚sichtbar werden, erscheinen' (vgl. ar. ظهر); *ḏhr* (*ẓhr*) also synonym von *ḫrj*, cf. Dozy s. v. ظهر und vgl. z. B. ظاهِر im Gegensatze zu باطِن u. dgl.; bei Rhodokanakis, Ḍofar, kommt ein ظهر على vor ‚etwas untersuchen, es besehen', welche Bedeutung auch an unserer Stelle passen würde, wenn wir *li*-(*śijerît*) im Sinne von على, nicht in dem von الى nähmen.

dâ, Imperativ Sg. g. c. von *wîdā* ‚wissen'.

ḥadarît (so mit *ḥ*, nicht mit *h* — bei M. und Jahn) ‚grün‘ (fem.), zu *ḥaḏôr* ‚grün‘ mit *ḥ* gegen ar. أَخْضَر mit *ḫ*, I, § 108, S. 86 (wo man *ḥ* statt *ḫ* lesen wolle).

44. *dinyê* = ar. دُنْيَا (hier wohl wie ‚Halbwelt‘).

45. *zayq* = *zîq* (*z'îq*), Imperativ Sg. g. f. von *zâq* ‚rufen‘.

46. *lettâġim* (so mit zwei *t* zu lesen!), d. i. Reflexivum der Form *ke-t-tôb* von *letôġ* töten, für *lettáyġem* (aus *lettîġem*).

47. *l-iśewîr*, Subj. von *śewîr* = ar. شَاوَرَ.

wutkûl = *wetkôl* cf. تَوَكَّلَ.

48. *klif-î-hem* aus *kelef-î-hem*, hier von *kôlef* = ar. كَلَّفَ, s. Dozy s. v. ‚entrenir, fournir à la subsistance, garnir de, pourvoir de tout ce qui est nécessaire pour la commodité‘.

mêkin ‚viel‘ (indeklinabel, auch adverbiell = ‚sehr‘) cf. ar. مَكِنَ ‚voller Eier sein (Heuschrecke)‘.

tût ‚sie aß‘, kontrahiert aus *tuwût* (*tuwôt*).

śiddût = *śeddôt* von *śedûd* ‚ermüdet sein (werden), II, § 45.

52. *nûr* = ar. نُور.

53. *ḫêr* wohl nicht = *ḫayr*, sondern = *aḫâr*, Komparativ, cf. C 13.

mesîr = ar. مَسِير.

54. *afrît* = عِفْرِيت.

malk-îs, von einem *melôk* = ar. مَلَكَ ‚beherrschen, besitzen, sich bemächtigen‘.

hêśen ‚was?‘ = ar. أَيُّ شَيْءٍ, aber wie aus dem folgenden *ḥad* hervorgeht, auch (hier) ‚wer?‘, indem *śe* ar. شى dann auch nicht bloß ‚irgend etwas‘, sondern auch adjektivisch = ‚irgend (m. und f.)‘ ist, cf. III, § 63.

55. *yeqáfien* ‚er wendet sich‘, cf. zu A 27.

ûzim-s zusammengezogen aus *ewézim-s* ‚er gibt ihr‘ = *yewézim-s*, Stat. abs. *yewôzim*.

56. *afáteḥ* = *afáth* ‚ich öffne‘, neben *yefôteḥ*, cf. II, § 15, so auch gleich im folgenden noch zweimal, nämlich *tféth* ‚du öffnest‘ und *yeféth*, s. 57.

57. *yeféth*, hier = ar. فَتَحَ = ‚erklären, erläutern, interpretieren‘.

59. *tuwiéne-n nhâ* ‚er wird uns fressen‘, d. i. Stat. pron. des Partizips auf *-ône* von *tuwû* (essen) mit dem Pron.-Suff. der

1. P. Pl., dem zur Verstärkung das Pron.-sep. *nhâ* nachgestellt wird.

meḫzên = ar. مَحْزَن.

ẓay = *ṭay* Geruch, II, § 70, Note.

60. **(i)ntê** = *ntê*, Subj. von *tuwû*.

tê, Imperativ Sg. g. m. von *tuwû*, cf. A 35.

61. **ḥôm nešúqf**, 1. P. Sg. und 1. P. Pl.!

ṭárab (Jahn *ṭarb*) ‚Holz', Pl. *ṭayrûb* (Jahn *ṭayrôb*) ‚kleine Holzstücke, Holzscheite' — wörtlich ‚ein Holz von den Hölzern'.

62. **bint maṭlā-aš-šáms**, hier in arabischer Konstruktion, ohne *de-* als Gen.-Exponenten nach *bint*, wie bisher.

ilittâġ — so besser als *il-litâġ* — Imperfektum Indikativ des reflexiven *le-t-tâġ*, cf. oben 46, übersetze: ‚er läßt sich töten', vgl. gleich im folgenden *yeheltâġ* = ‚er wird getötet'.

ar, eig. *ʿar* = *ġar* (*ġayr*), ar. غير, IV, § 54.

limišét-h d. i. *limšêt* ‚krummes Schwert', vgl. auch Landberg, Ḥaḍr. نمشة sabre pl. نمش (mh. *lemâš*).

63. **yeḫaríj-es** d. i. Stat.-pron. von *yeḫarôj* (*yaḫrôj*), dem Ind. des Kaus. von *ḫarôj*, im Ind. ohne *ha-*, aber im Subj. mit *h*, daher im vorhergehenden zu lesen *théḫerij* (= *teháḫrej*).

teḫôrij vom Grundstamm *ḫarôj*.

maqarâḍ, ar. مِقْرَاض.

64. **min** ‚daß nicht', IV, § 50.

tqâẓ, kann nur Subj. von einem *waqôẓ* sein (cf. ar. يقظ), in transitiver Verwendung, sonst im Mh. mit *ṭ*, cf. *wátqaṭ* ‚aufwachen'.

muqfetét-h, wie ich denke, wohl Stat.-pron. von *muqfetôt* mit Metathesis für *muqtefôt* und dieses Infinitiv zu einem Reflexivum von *wqf*, etwa zu einem *weqtôf* (*wuqtôf*) im Sinne von ‚ruhen, rasten' (cf. *šūqôf* schlafen), um so mehr als die arabische Übersetzung bei M. hier *ṭabîʿa taráqquduh* = ‚die Natur(art) seines Schlafens' hat. Zur Metathesis — *muqfetôt* statt *muqtefôt* — vergleiche man ar. كَتِف (كِتْف) ‚Schulter', wofür es im Neupersischen bei Firdûsî كفت Schulter heißt; auch äth. መትከፍት፡ ‚Schulter' (*tkf* gegen *ktf*).

66. **yehélbed,** Subj. des Kausativums von *lbd,* nämlich *helbûd* in passiver Anwendung = ,geschlagen werden'.

67. **libedît** (*lebdêt*) ,ein Schlag', nomen vicis.
jauš (*jôš*) ,Mal', Pl. *hajwôš*, auch Jahn mit *š*; Landberg, Ḥadr. s. v. جوش pl. اجواش fois.

68. **ṯônī,** Imperativ Sg. g. m. von *ṯônī* = ar. ثَنَّى, cf. E 2.
eṯên (= *eṯéyn*), Ind. des Grundstammes *ṯenû*, s. ebendort, also Grundstamm und Steig.-Einw.-Stamm nebeneinander, wie *ḫabôr* und *ḫôber*, *ṭalôb* und *ṭôleb*, vgl. II, § 24, S. 31 (das Kleingedruckte).

69. **bôrak** (*bûk bâl-ī*), vielleicht nicht Perf. (= ar. بارَكَ), sondern Imperf. Subj., und zwar 3. P. Sg. g. m. = *ebôrak* (*yebôrek*).

70. **śerqôt** ,sie kämmte', cf. *miśrêq* ,Kamm' (bei Jahn, der dabei an aram. סרק, syr. ܣܪܩ pexit, pectinavit erinnert; auch hebr. שׂרק).
śfît ,ein Haar' cf. I, § 24.
kirbît ,Palmenstrunk' cf. ar. كَرَبٌ ,Wurzel des Palmenzweiges', vgl. dazu Socin, Diwan aus Centralarabien, s. v. كَرُبَة *kerubeh*, coll. كرب Blattblase der Palme, Löw, Aram. Pfl., S. 115; Reinhardt, S. 286, Z. 4 *kerbe* (,der Palmenzweig heißt *kerbe*, da er am Stamme haftet') und Landberg, Ḥadr. s. v. كَرْبَة bout du pétiole des rameaux qui restent au tronc du palmier. NB. Oder ist doch *qirbît* mit *q* zu lesen, also ,Wasser-(Milch-) schlauch' zu übersetzen ar. قِرْبَة — sonst ,Wasserschlauch' im Mh. = *ḥanîd*, I, § 84.
henehát-s = *ḥenhét-s* von *henhû*, cf. D 33.
beqôt ,sie blieb', auch *beqayôt*, von *bîqī* cf. II, § 100.

71. **ūzalôt** = *wezalôt* = *weṣalôt* von *wîṣel* (ar. وصل), cf. E 80.
jimâ'at = ar. جَمَاعَة.
hūṣal-î-s, mit *ṣ*, aber vorhin *wzl* = *wṣl*.

72. **jehêz** (nicht bei Jahn), mediae gutturalis, Grundstamm, aber im Arabischen II. Form جَهَّزَ.

73. **ḫarôṭ** ,er zückte' (nicht bei Jahn), cf. ar. VIII. Form اِخْتَرَطَ ,aus der Scheide ziehen (Schwert)'.
kôber, wie ich hier mit Rücksicht auf *kôber* in 76 und ar. II. Form كَبَّرَ, d. i. ,الله اكبر sagen' lese, ist Steig.-Einw.-Stamm (wohl neben Grundstamm *kabûr* gebräuchlich), cf. E 68.

74. ***yesélimen,*** Ind. von *sôlem* = ar. سَلَّمَ.
thízd-ih ‚du vermehrest es‘, eine interessante Form, nämlich wie Stat.-pron. von einem *tehîzed* (*tehéyzed*), also Subj. eines *hezdû*, d. i. Kaus. von *zdy* gegen ar. *zyd* (زاد *i*), cf. mh. *ḫaṭô* gegen ar. خاط (*i*); oder ist, da im Mh. *ziyôd* und *hazyûd* vorkommen, der Fall so zu erklären, wie ich II, § 92, Anm. 1 versucht habe? Nämlich *thizd* = *thiz*(*i*)*d* = *thézyed*, also (*i*) = *ī* = *ye*, cf. *yišqôf* neben *yišūqôf* aus *yišewqôf* oder *yišweqôf* oder *yišhôl* neben *yišūhôl* aus *yišewhôl* oder *yišwehôl*, cf. WZKM., 1910, S. 91 und 92.
75. ***nefs*** = ar. نَفْسٌ, nur in dieser Verbindung, sonst ‚Seele‘ = *ḥanôf*.
76. ***hebqû,*** Kausativum von *bîqī* = ar. بَقِيَ.
77. ***ū-bâd as-salôm,*** ist natürlich arabisches وبعد السلام.
l-ehizd-eh, so zu erklären, wie *thízd-ih* in 74.
78. ***helékek*** ‚du hast zugrunde gerichtet‘ von *helôk* (Grundstamm), wie ar. IV. Form أهلك — möglicherweise Kausativum ohne *ha*-, cf. II, § 30 (also auch primae *h*!).
asékir-ke, Stat.-pron. des Plurals von *askêr*, ar. عَسَاكِرُ.
79. ***uzmén-ī,*** d. i. Stat.-pron. des Partizips auf *-ône* von *wezôm* ‚geben‘ mit dem Pron.-Suff. der 1. P. Sg. (auch beim Verbum *-ī*), also = *wezmén-ī*.
aûzem-š = ‚ich gebe dir (f.)‘, Präsens = *awézem-š*, gegen das Futurum *uzmén-ī-*.
81. ***júiak*** ‚ich bin hungrig geworden‘ (*de*, wörtl. ‚ich bin eine, die ich hungrig geworden bin‘), eig. *júyāk* von *jûyā* ‚hungern‘, II, § 67, Anm., S. 76 oben; im Mehri *jy*ʾ (resp. *jy*ʿ) gegen ar. جاع (*u*), doch vgl. auch ar. جَيْعَانُ ‚hungrig‘ neben جَوْعَانُ.
82. ***fetḥáyte*** = *fetḥite*, fem. des Partizips auf *-ône* von *ftḥ*.
meskîneh, ist arabische Form, ebenso wie *meskînet* gleich im folgenden, cf. I, § 100, S. 82, Mitte.
fízān, 1. P. Pl. des Perf. *fîzā* ‚fürchten‘, ar. فَزِعَ.
83. ***d-jiôt,*** wörtl. ‚(sie ist eine,) die hungrig geworden ist‘, *d*- und *jiôt* aus *jey*ʾ*ôt* von *iûyā*, cf. 81.
85. ***ṣalâḥ*** = ar. صَلَاحٌ.
86. ***ḫarûj*** ist Kausativum ohne *ha*-, das folgende *i* bloßer Gleitvokal.

jemâat-he, mit *-he*, nicht *-h*, also *jemâat* als Plur., cf. E 103.

87. **l-ʾôbil** ‚daß ich betrauere' = *l-eʾôbil* von *ôbel* (nicht bei Jahn) = ar. أَبَّلَ ‚Tote beweinen und loben'; hebr. אָבַל, syr. ܐܶܒܰܠ — davon gleich im folgenden der Imperativ Sg. g. fem.: **îbel!** und die 3. P. Sg. g. fem. des Perf.: **abilôt.**

zebiqôt ‚sie verpichte', Wurzel *zbq* (nicht bei Jahn), cf. hebr. דָּבַק ‚ankleben', syr. ܕܒܩ, ar. دبق. NB. Zu *dbq* gehört wohl auch mh. *debûj* ‚verfolgen', s. WZKM., 1910, S. 81.

88. **ḏhêr** ‚er erschien, ging hinaus, kam hinaus' = *ḏahâr*, cf. E 43.

89. **zôr** ‚er besuchte' = ar. زار (eventuell, wenn *ṣôr* gelesen wird, statt *bêt* zu lesen *b-bêt* . . . ‚er stellte sich hin im Haus der . . .').

91. **bêt,** ev. auch ohne folgendes *de-* in ar. Konstruktion, cf. E 89.

92. **ṣaḥwâḥ** pl. von *ṣaḥḥ*, cf. ar. صحّ und صحّى, I, § 107, Anm.

93. **yeḥyê,** Subj. zu einem *ḥayû* oder *ḥáiyī* (*ḥîyī*) = ar. حَيَّ (nicht bei Jahn).

94. **ba-ḥéss-ek,** wörtl. ‚(bist du) in deinem Bewußtsein?', ar. حِسّ ‚Empfindung, Wahrnehmung'.

zâyid (*záyid*) ist wohl = ar. زِيْدٌ ‚Vermehrung, Mehr, Plus', nicht = ar. زائِد.

96. **ḥêlet** (*ḥáylet*) = ar. حِيلَة.

lêbes = ar. لَبِس.

98. **tḫûlim,** kontrahiert aus *tḫówwelem*, Imperativ Pl. g. m. von *tḫoulûl.*

99. **henḏáyfim** von *henḏáuf*, II, § 29.

100. **tḫêwul,** Imperativ Sg. g. fem. von *tḫoulûl*, nämlich Subj. *yi-tḫôwel*, also Imp. Sg. m. *tḫôwel*, f. *tḫîwel* (*tḫáywel*).

101. **tḫūlût** = *tḫewwelôt* (aus *tḫewlelôt*) von *tḫoulûl.*

rijômim von *rijôm* = ar. رَجَمَ ‚mit Steinen bewerfen, steinigen'.

zowáyr, Pl. von *zour* ‚Stein', bei Jahn mit *ṣ* (= *z*): *ṣour*, Pl. *ṣowáyr* (hebr. צוּר, syr. ܛܘܪܐ Felsblock, Berg, ar. طور — ähnlich šḫ. *fedún* ‚Stein', aber sq. *fédehon* ‚Berg').

ṭabbâḫ = ar. طَبّاخ.

meqattil (wohl für *meqatlîl*), Part. pass. von einem *qáttel* aus *qá-t-lel*, also Reflexivum zu *qll*, cf. hier im folgenden in 103: *qóllim-es* ‚sie streuten sie hin' (nicht bei Jahn).

102. **wuqáyf** (für *wqîf*), Imp. Sg. g. f. von *wîqef* ‚schweigen', cf. ar. وقف.

ferḥât = ar. فَرْحَة ‚Freude'.

103. **ṣayniyyet** = ar. صِينِيَّة ‚chinesisches Porzellan, Teller, Untertasse, Präsentierteller', bei Rhodokanakis, Ḏofâr: *ṣeníyya* ‚Porzellanschüssel'.

qóllim-es s. zu 101.

qâ ‚Erdboden', ar. قَاع ‚Ebene, flacher Landstrich'.

ḥattôt ‚Körnchen', Pl. *ḥaṭâṭ* (was *qatal*-Form ist), cf. äth. ሐጠት: granum, ar. حَطِيط parvus, tenuis. — NB. *le-* = على.

105. **hel,** III, § 58.

taʾjéb-e-kem kann nur Stat.-pron. eines *taʾjôb* sein (wie von *áyjeb* ‚lieben' — mit *be-*), das aber hier soviel wie ar. تَعَجُّب ist — etwa Kausativum ohne *ha-*.

náqalim, Imp. Pl. g. m. von einem *nôqel* ‚wählen', bei Jahn das Reflexivum *nteqául* ‚auswählen' (ḥdr.-ar. *tenággal*), wie hier gleich im folgenden, aber ar. نَقَل ‚fortschaffen, transportieren'.

haselûb = *haslôb*, Pl. von *selêb* ‚Waffe', I, § 70.

106. **berizût** ‚sie trat vor', cf. ar. برز.

107. **bôqī** = ar. بَاقِى (بَاق).

108. **hauṣáylim** von *hauṣôl* = أَوْصَل.

fûk = *hefwâk*, cf. II, § 85, Anm. 1.

Zu *F.* Geschichte Josephs.

(Gen. 37, 2—36.)

2. **irâʾī** aus *yerâʾey*, also stark gebildetes Imperfekt (Indikativ) von *rʾy* = ar. رعى. Die Konstruktion *wîqā irâʾī* ist wörtliche Übersetzung aus dem arabischen كَانَ يَرْعَى.

we-hé ġalâm aus dem arabischen وَهُوَ غُلَام.

hené(h) ‚bei ihm' — nach dem arab. عِنْدَ بَنِى بِلْهَة وَبَنِى زِلْفَة sollte es heißen *hel ḥabûn le-Bilha wa ḥabûn le-Zilfa*, doch nahm der Mehri-Mann an, daß es sich um Namen von arabischen Stämmen handle (‚Benî Billha', ‚Benî Zilfa'), weshalb er *bît* wählte. NB. *hené-* steht nur in Verbindung mit Pron.-Suffixen, nie vor Substantiven, s. III, § 14 und § 15, S. 18 (dieselbe Erklärung dieser Stelle dort Anm. 1).

be-ġáybet-hem ḥeyyûbet, im Arabischen بِنَمِيمَتِهِم الرَّدِيَّةِ, also *ġáybet* nicht aus dem Arabischen herübergenommen (= ar. غَيْبَة) und zu *ḥeyyûbet* ‚schlecht', fem., s. I, § 109 (vielleicht eher *qatîl*-Form, nicht *qattîl*).

3. Zu *me* ‚aber' (im Arabischen hier وَأَمَّا) vgl. IV, § 41.

keṯîr (im Arabischen aber أَكْثَر) scheint mir = *keṯêr* und Komparativ zu sein, aus *(a)kṯár*, cf. I, § 103, nicht = ar. كثير.

bâqī = *bôqī* = ar. بَاقِي (بَاقٍ), cf. E 107.

áqer-eh ‚sein Alter', von einem Subst. (Inf.) *âqer* (*aqr*) oder *áyqer* (*iqr*) zu *aqôr* ‚heranwachsen, groß werden'.

ṣûnā, cf. im Arabischen: صَنع.

derá'at meśébbehet (aber im Arabischen قَمِيصًا مُلَوَّنًا), d. i. *derrât* (so bei Jahn) ‚Rock, Oberkleid' (NB. mit dem Plural *derêr*, als ob *derrât* auf ein *darrat^{un}* zurückginge) = *derrá'at*, ar. دُرَّاعَة ‚grobes Oberkleid' und *meśébbehet* (nicht bei Jahn) von *śbh* — bei M. im Ms. am Rande die Bemerkung: *śibhêt* = لَوْن — zur Bildung vgl. II, § 25, S. 32, Anm.

5. *báġad-hem,* ar. بُغْض.

7. Zu *yeḥâ* vgl. IV, § 31, S. 29.

ḥezômen und *meḥáuzim* (also = *maḥâzim*) von *ḥzm*, im Arabischen: حزم.

zárā = ar. زَرْع, hier im Arabischen الغَلّ.

nteṣibût, im Arabischen: إِنْتَصَبْتْ.

ḥezém-i-kem, Stat. pron. von *ḥezêm* (= ar. حِزْم), dem Pl. von *ḥezemêt* (= ar. حِزْمَة) — aber vorhin *meḥáuzim* = *ḥezêm*.

8. Statt *ḥomk* (Perf.) erwartet man *tḥôm* (Imperf.).

timlêk mélek, genau nach dem Arabischen: تَمْلِكْ مُلْكًا, doch steht im Mehri hier der Subj., abhängig von *ḥomk*.

tsôleṭ teselîṭ, unter Beibehaltung der arabischen Wurzel, aber im Mehri Steig.-Einw. Stamm, Subj. und Inf .(= *teslîṭ*, wie ein ar. تسليط), im Arabischen jedoch V. Form: تَتَسَلَّطْ تَسَلُّطًا.

10. *nhêq,* bei Jahn *nihêq* ‚schreien (Esel)', ar. نَهِق.

ḥsédim-eh, Stat.-pron. von *ḥsôdem* (nicht bei Jahn), ar. حسد.

11. *ḥáyfeṭ,* so mit *ṭ* = ar. حَفِظَ — bei Jahn nur das Reflexivum *ḥatefûẓ* ‚auf etwas acht geben' mit ب.

12. ***hel,*** hier = ar. عند, darauf in 13 besser *be-Śakîm* (im Arabischen wieder عِنْدَ شَكِيمْ).

14. ***salômet*** = ar. سَلَامَة.

wôdī = ar. وادى (وادٍ).

hel — man erwartet hier *he-*, im Arabischen إِلَى شَكِيمْ.

15. ***ḏill,*** nicht bei Jahn, ar. ضَلّ — im Arabischen وَإِذَا هُوَ ضَالٌّ.

teṭôlib, hier Grundstamm, wie bisher immer.

16. ***d-aṭálbin*** d. i. *d-* und *aṭáleben*, Ind. des Steigerungs-Stammes (oder Einwirkungs-Stammes) *ṭôleb* = *ṭelôb*, cf. 15.

ḥábir-ī, Imperativ des Steig.-Einw.-Stammes *ḥôber* = *ḥabôr*.

17. ***yámerim*** = *y'ámerim*.

nesîr, hier wieder so der Subjunktiv von *siyôr*, nicht *nesyêr*, cf. A 12.

18. Zu ***men rêḥaq*** s. IV, § 23.

iḥtiyîlim von einem *(i)ḥtiyûl* = ar. احتال.

l-ehámotem-eh, aus *l-ehámwetem-eh*, wörtlich aus dem arabischen لِيُمِيتُوهُ, also Subj. von einem *hemwût*.

19. ***he, dôme bâl ḥelûm, (i)nkône*** gibt im Mehri einen andern Sinn als das arabische هُوَذَا هَذَا صَاحِبُ ٱلْأَحْلَامِ قَادِمٌ, denn *(i)nkône*, Part. auf *-ône* von *nûkā* hat Futurbedeutung.

20. ***razú*** als Äquivalent von ar. رَزِئَ, nicht bei Jahn, kann mit *rd'* verwandt sein, wohl für *razô(y)*, also *qatâl*-Form; Wechsel von ' und *y* kommt auch sonst einigemale vor.

22. ***berríyyet*** = بَرِّيَّة.

timdûdim ist Indikativ von *medd*.

l-eháḥalṣ-eh, Subj. von *ḥalûṣ*, s. oben 21, also Kausativum (Perf. und Ind. ohne *ha-*).

23. ***ḥólām*** = ar. خَلَعُوا.

24. ***kên-es*** ‚sein (des Brunnens) Sein' = ‚er war' (diese Konstruktion finde ich nur in den Übersetzungen aus der Bibel).

25. ***itúim,*** eig. aus *yetôwim* von *tuwû*.

maḥamélten, Part. pass. Plur. fem. von einem *maḥmîl* (wohl = *mḥaḥmîl*) von *ḥml* (im Arabischen hier حَامِلَة), sonst ‚tragen' im Mehri *ġáydel* — die folgenden Ausdrücke aus dem Arabischen كَثِيرًا وَبَلَسَانًا وَلَاذَنًا beibehalten.

26. *naḫfî,* Subj., scheint mir Arabismus aus dem arabischen نُخْفِى, da ‚verbergen' im Mehri *qarû* ist.
28. *sḥâbim* = ar. سَحَبُوا, bei Jahn nur das Reflexivum *sétḥeb.*
29. *śṭôr* ‚zerreißen', so M. mit *ṭ*, cf. ar. شطر, aber auch شتر (im Arabischen hier مَزَّق).
31. *mâz* = ar. مَعْز ‚Ziegen' (koll.), im Arabischen hier ٱلْمِعْزَى. *ġmôsim* = ar. غَمَسُوا.
32. *meláuwenet,* so hier mit dem arabischen مُلَوَّن, oben *meśébbehet.* *ḥadáyrim* = ar. أَحْضَرُوا, Kaus. von *ḥḍr*, wohl Arabismus, man erwartet *hūṣáylim.*
ḥaqêq = *ḥaqáyq* (*ḥaqîq*) = ar. حَقِّقْ, d. i. Imperativ Sg. g. c. von *ḥaqîq*, den Steig.-Einw.-Stamme von *ḥqq* = ar. حَقَّقَ — auch im folgenden.
33. *rezáu* = *razû* in 20.
ū-fétris, im Mehri aktiv, im Arabischen steht hier اُفْتُرِسَ يُوسُفُ اُفْتِرَاسًا, also das Passiv.
34. *nḥau* ‚er klagte', nicht bei Jahn, = *naḥû*, also *nḥy*, etwa zu ar. نَاحَ (mit Metathesis und *ḥ* statt *ḥ*), vgl. im folgenden (*e*)*nôḥī.*
35. *l-ihá'izem* und *lišá'iz* sind wohl als Arabismen zu fassen, im Arabischen لِيُعَزُّوهُ und يَتَعَزَّى — Subjunktive des Kausativums und des Kaus.-Reflexivums von *'zy* (im Mehri natürlich *'zy*), also 3. P. Sg. g. m. des Subj. *yeháy'ez* und *yešáy'ez*, dann *ihâ'iz* und *išâ'iz* (mit *â* aus *áy* und *i* statt *e* neben dem *z*).
d-enôḥī ‚indem ich klage', der Mehri-Mann sagte bloß *nôḥī*, indem er nach ar. نَاحٍ ein arab. Part. von der Mehri-Wurzel *nḥy* bildete.
háwiyet = ar. هَاوِيَة — (mit *á* statt *â* in drittletzter Silbe).

Zu *G*. Der Kadi.

2. *ḥajj* für *l-ḥajj* ‚auf die Wallfahrt', ar. حَجّ, cf. IV, § 2, Anm. 1. In *masrúf-sen* muß nicht gerade ein ar. مصروف stecken, in mehr moderner Bedeutung ‚das Konsumierte, das zu Konsumierende', cf. neupers. صرف كردن ‚konsumieren', sondern es kann mh. *maṣrûf* auch aus *maṣrûf* hervorgegangen sein, cf. I, § 21; vgl. auch mh. *zerôf* ‚füttern, ernähren' (*zrf* = *ṣrf*).

qôḏī ‚Kadi, Richter‘ = ar. قاضى (قاضٍ); zum Pl. *qaḏḏôit* vgl. I, § 86.

ḫaḏôrī = ar. خضارى ‚légumes‘, s. Dozy s. v.; NB. Sonst entspricht der ar. √خضر im Mehri nicht *ḫḏr* mit *ḫ*, sondern *ḥḏr* mit *ḥ*, daher mh. *ḥaḏôr* ‚grün‘, cf. E. 43, wo M. auch *ḥṯr* notierte.

3. **azôb** = *aṣôb* = ar. عَصَبْ.

4. **ḫalfêt** ‚Fenster‘ = ḥḏr.-ar. *ḫúlfeṭ*.

5. **ḥayr** ‚Esel‘ = *ḥeyr*, cf. ar. عَيْرٌ ‚Wildesel, Esel‘.

7. **tenêka-ī** ‚du (fem.) kommst zu mir‘, d. i. *tenáykā* (*tenîkā*), 2. P. Sg. gen. fem. zu *yinôkā*.

(ă)**nkât-īš** ‚ich (fem.) werde zu dir (fem.) kommen‘, d. i. eig. *nkîte* oder *nkáyte*, fem. zu *nkône*, mit Pron.-Suff. der 2. P. Sg. g. f.

10. **tāśêś**, Subj. von *aśś* ‚sich erheben‘, das aber so, wie ar. قام auch ‚das Lager abbrechen, aufbrechen‘, den in der Übersetzung zum Ausdrucke gebrachten Sinn haben muß.

11. **ṣalôt** (hier mit *ô*) = ar. صَلَاةٌ.

wîjeb scheint mir Perfektum zu sein, intransitiv, natürlich ar. وَجَبَ. Oder ist *wîjeb* adjektivisch zu fassen (also aus *wijb*?).

ḥâzan, hier Akkusativ der Richtung oder etwa für *h-ḥâzan*, obwohl man sonst z. B. *nûkā be-béyt* ‚er kam ins Haus‘ sagt.

13. **ḥarrôqat** ‚Asche‘ = ḥḏr.-ar. *ḥarrâga*, cf. ar. حَرَّاقَةٌ ‚Zunder‘.

14. **waraqât** ‚Brief‘ = ar. وَرَقَةٌ ‚Blatt, Zettel, Billet, Brief‘.

qaḥbêt ‚Dirne‘ = ar. قَحْبَةٌ.

ba-ḏóure-s ‚mit ihrem Blute‘ ist nicht so gut, als *ḏére-s* ‚ihr Blut‘ im folgenden, cf. III, § 8 ff.

17. **báṭaḥ** ‚Staub‘, cf. ar. بَطْحٌ ‚tiefer Kiesgrund‘, formell aus *baṭḥ*.

ġàyḏan ‚sich schämen‘, aber auch ‚sich erbarmen‘, soq. ʿ*éḏan* ‚lieben‘, also ähnlich wie ar. رَحِمَ gegen syr. ܪܚܡ; vgl. ar. غَضَّنَ III ‚mit zusammengepreßten Augenlidern anschauen (Verliebter)‘.

18. **zâr** ‚Wildziege‘, bei Jahn als *sâr* mit *s* als mediae *y*, Pl. *zayôr* gehört zu einer √*zʾr*, cf. ar. أَزْعَرُ ‚dünn behaart‘, andrerseits hebr. שָׂעִיר ‚haarig, rauh; Ziegenbock‘ zu ar. شَعْرٌ ‚Haar‘ usw.; zum Pl. vgl. I, § 61, also *zayôr* aus *zayʾôr* = *ziʾâr*.

ḫaur ‚wenig‘, vgl. ar. خار ‚schwach sein, nachlassen (Hitze), schmelzen (Schnee)‘, aber auch حار (mit ح) ‚zu wenig sein,

ausgehen', cf. ما تخور ولا يخور ,es nimmt nicht ab und nicht zu', خور ,Abnahme, Vernichtung'; im Mh. auch *ḥaur* mit *ḥ*.

hašabês ,ihr Finger' aus *hašabáys* für *hašabâ* (ar. إصبع) + *-is*.

qadîr (fehlt bei J. im W.) = قَدَر ,Schicksal, göttl. Verhängnis, Macht', also *qatal*-Form, cf. I, § 6.

teqeyôt ,sie trank', von *tîq* ,er trank', zeigt deutlich, daß eine tertiae *y* vorliegt — für *hteqeyôt*, wie von einem *hátqī* ,sich tränken', Refl. von *haqóu* ,tränken' = ar. سقى. NB. *tîq* aus dem Subj. *yehtîq*, cf. II, § 105, S. 114 und sub b, unter Abfall des *h*.

nkôt ,sie kam', sonst gewöhnlich mit *ba-* konstruiert, wenn davon die Rede ist, daß eine Frau Kinder bekommt, hier mit Akkusativ.

29. ***koltêt*** ,Erzählung', cf. D 45.

Zu *H*. Der vertrocknete Totenkopf.

1. ***ḥarâmī*** ,Räuber, Strolch' = ar. حرامي (fehlt bei Jahn im W.).

har raḥbêt ,zur Stadt' — möglicherweise ist *ha-raḥbêt* zu lesen, wobei die Schärfung des *r* an analoge Fälle bei Hein erinnert, der z. B. immer *ke-ṣ-ṣôbeh* ,am Morgen' schreibt, was sein Gewährsmann auch arabisch كَصّوْبَح schrieb (mit ّ), cf. *ha-rḥabêt* in 6.

qôśa ,trocken', eig. *qś'*, cf. ar. قَشْع ,trockene Haut', s. II, § 63 *qáyśā* ,abdorren'.

wusâḫ ,Schmutz' = ar. وَسَخ.

2. ***ḫabréne-kem,*** also Stat.-pron. des Part. auf *-ône* vom Grundstamme *ḫabôr* im Sinne von *ḫôber* = ar. خَبَّر, cf. F 16.

behlît ,Wort', dann ,Begebenheit, etwas', wie hebr. דבר.

jâḥī ,Ebene', ḥdr.-ar. *jâḥī*.

qaf ,schweig!', bei Jahn im W. als zweiter Imperativ von *wîqef*, aber mit zwei *f* als *qaff*, ist vielleicht mit Rücksicht auf ar. قِفْ von وَقَفَ neben dem zu erwartenden Imperativ (Sg. g. m.) *wuqôf* — (Sg. g. f.) *wuqîf* im Gebrauche. NB. Von einem transitiven *wuqôf* ,er schwieg' wäre der Imperativ Sg. g. c. *qîf*.

3. ***faḏóulī*** = ar. فضولي ,zudringlich, müßiger Schwätzer, großsprecherisch'.

ben-âdem, wtl. ‚Sohn Adams‘, ar. ابن آدم, cf. Rhodokanakis, Ḍofâr s. v. *ben âdem* ‚Mensch‘, im Šḥauri *erdém* ‚Mensch‘ = *berdem* aus *ber-(ā)dém*.

5. *zadéqak* von *zadôq* (*ṣadôq*) = ar. صدق ‚die Wahrheit sprechen‘.

12. **nâqa** so — talequale — = ar. ناقة.

qaḏâyet ‚Blutgeld, Rache‘, vielleicht = ar. قضيّة, Inf. von قضى im Sinne von ‚verfügen, befehlen, vorschreiben‘, kann aber dann nur auf ein *qaḏáyyet* = *qaḏîyet* zurückgehen.

13. **dára' da-ḥadîd**, d. i. *dára'* = ar. دِرْع ‚Panzer‘ und *ḥadîd* = ar. حديد ‚Eisen‘.

mzóubaḥ, Pl. von *mzabâḥ* ‚Lampe, Laterne, Leuchter‘ = ar. مِصْبَاح.

halqôt ‚sie zündete an‘, von *hālûq*, dem Kaus. von *áyleq* ‚brennen‘, cf. ar. (dial.) علّق ‚anzünden‘.

ḥalî (nach Jahn ‚nachlässig‘ für *ḥalîu* ‚Nacht‘), cf. A 15, kann auch = *ḥalîy* für *ḥalîl* (= *ḥa-léyl*) sein — **mál'ek-el-móut**, ganz arabisch = ملاك الموت.

15. Zu **maqadê** vgl. IV, 18, Anm.

Zu *I.* Der Sohn des Jägers.

1. Zu **féśel-eh** ‚sein Geschäft‘, von *fêśel*, s. IV, S. 49 (zu III, § 8).

ḫusôr ‚Aufwand‘, nach Jahn ‚Essen, bestehend aus Fischen; allgemein: Lebensunterhalt‘, cf. *ḫáyser* ‚Schaden erleiden‘ (vgl. ar. خسر), dann ‚Mitgift bezahlen‘ und wohl auch ‚bezahlen‘ überhaupt, formell ar. خسار ‚Verlust, Schaden‘.

2. Zu **ḥammaliyîn** vgl. C 47.

4. **yiṭešûš** ‚er verirrt sich‘, von *ṭośś* ‚den Weg verfehlen‘ (ḥdr.-ar. *ṭaśś*); so Jahn mit *š*, vgl. auch ar. طاش (i) ‚leichtsinnig und unbeständig sein, den Verstand verloren haben, geistesabwesend sein, vom Ziele abirren (Pfeil)‘, طَوْش ‚Leichtsinn, Geistesabwesenheit‘.

qábḥem, von **qóubeḥ** = ar. قُبْح.

7. **l-awurôd**, von dem intransitiven *wîred* ‚Wasser holen‘, cf. ar. وَرَدَ ‚zur Tränke gehen‘.

10. **l-aḥaṭâb**, Subj. von *ḥaṭôb* ‚Brennholz holen‘ (ar. حَطَب).

11. **di-áṣṣab**, wo ich *áṣṣab* für ein Reflexivum von *aṣôb* (ar. عصب)

nach der Form *ká-t-teb* halte, also *áṣṣab* = *á-t-ṣab*, cf. II, § 34, S. 45 unten.

14. ***játfī,*** cf. II, § 105 und hier A 27.

17. ***śam-éh,*** von *śêm* ‚verkaufen', s. II, § 60—62.

18. ***mātôd*** ‚Gewohnheit', muß nicht gerade ar. مُعْتَاد sein, sondern könnte auch *maqtâl*-Form von einem *ʿtd* sein, s. I, § 21.

19. ***zebûn*** ‚wertvoll' (so Jahn; indekl., im ʿOmânī *zebūn* ‚Daraufgebot'), vgl. auch ar. زَبَنَ (I und III) ‚die Frucht am Baume in Bausch und Bogen verkaufen; als Pfand hinterlegen', زُبُون ‚Kunde, Käufer', natürlich syr. ܙܒܢ ‚kaufen' — wenn nicht entlehnt, für *zabûn*, urspr. etwa ‚käuflich, verkäuflich' oder ‚was gerne gekauft wird', wie auch Landberg, Daṯ., III, S. 1467, زبون ‚cher', verwandt mit ar. √ثمن.

22. In ***hāmê da-béyḏ*** beachte man den Stat.-pron. von *hâm* hier ausnahmsweise in Genetivverbindung.

24. ***meṭlûb-ak,*** entweder ar. مطلوب oder *maqtûl*-Form von *ṭalôb* (ar. طلب), cf. im vorhergehenden 18 *matôd* und G 2 *maṣrûf.*

26. ***l-ešḥálf-š,*** nicht etwa mit Umstellung statt *l-ešáḥlef-š*, sondern *ešḥálf-* = Stat.-pron. von *yešḥálef*, d. i. Subj. von *šḥálef*, s. II, § 42, S. 54.

27. ***śaṭaráyr,*** Pl. *śaṭarôr* ‚Fetzen', also eig. *śaṭrîr*, Pl. *śaṭrôr*, von *śaṭôr* ‚zerreißen' = ar. شتر, äth. ሠተረ፡ ‚laceravit, laniavit', cf. I, § 82.

háśāq ‚zünde an', Imp. eines Kausativums, und zwar von der Wurzel *śʾq* (*śʿq*), Perf. *śauq* (wie Grundstamm, für *śôq*, aus *śaʾâq*), cf. II, § 64, Anm., S. 71; etymologisch ist *śʿq* nicht klar — hängt es etwa zusammen mit ar. شَيَّعَ ‚verbrennen, anbrennen', äth. ሠውዐ፡ ‚sacrificavit' (falls letzteres nicht zu ذبح gehört, dem aber auch äth. ዘብሐ፡ ‚schlachten' entspricht)?

29. ***waṣf-el-wuṣûf,*** ganz arabisch وصف الوصوف (so Jahn); vielleicht steht hier *wuṣûf* für اوصاف, wörtl. ‚Beschreibung (Lob, Preis) der Qualitäten' oder besser ‚Tugend der Tugenden'.

31. ***mahuśrôt*** ist Fem. des Part. pass. des Kaus. von *wuśôr* ‚bauen, verfertigen, zimmern', das ich mit ar. اشر (وشر) ‚fügen' identifiziere, cf. II, § 76, Anm., S. 84 (äth. ወሠረ፡ ‚serrare, serra secare vel dissecare').

m-šî ‚aus (*m-* = *em-*) dem Besitz (*šî*)‘, indem ich *šî* für identisch halte mit der Präp. *še-*, die in Verbindung mit Pronominalsuffixen so viel als ‚haben‘ bedeutet. Vgl. auch hebr. יֵשׁ und ar. مَالٌ (wohl aus ما + لِ, nämlich مالى ‚mein Besitz‘ = مَا لِي ‚was mir ist‘ usw.).

32. **men ḏáher-ek** ‚auf deine Kosten‘, eig. ‚aus deiner Ausgabe‘, wie im Arabischen على ظَهْر يَدِي ‚auf meine Kosten‘, wo in ظَهْر (hier im Mehri mit *ḏ* statt *ẓ*) die Bedeutung von خرج in خَرْج ‚Ausgabe, Kosten‘ steckt (oder in إخراج), vgl. auch ar. أَنْفَقَ ‚Geld ausgeben‘ gegen syr. ܢܦܩ ‚hinausgehen‘. NB. *ẓhr* hat in den Mahra-Sprachen die Bedeutung von hinaus-, weg-, weitergehen: im Šḥauri *ẓhar*, im Soqoṭri *ṭáhar* ‚er ging (weiter)‘, vgl. auch Dozy, s. v. ظهر.

35. **ḫann** ‚Rumpf des Schiffes, unterer Schiffsraum‘ (so Jahn; nach ihm auch ḥdr.-ar. *ḫann*), Pl. *ḫanûn*; vgl. dazu auch assyr. *ḫinnu* ‚Teil des Schiffes, Schiffsrumpf‘ und Dozy s. v. خنّ ‚galetas, logement misérable, taudis‘; خنّ المركب ‚cale ou fond de cale‘.

38. **haṣabḥóut**, von *haṣabáḥ* = ar. أَصْبَحَ II, § 31.

39. **qoṭôyif**, Pl. von *qaṭáft* ‚Teppich‘, s. I, § 35.

42. **ars** = ar. عُرْسٌ.

rikîb ‚Lage (Holz)‘ (fehlt bei Jahn im W.), wohl für *rikêb*, also *qatal*-Form; nicht ‚Kamelladung‘, hat mit *rikôb* ‚Kamele‘ nichts zu tun, zur Bedeutung vgl. ar. رَكَّبَ ‚eine Sache über die andere legen‘, also ‚aufschichten‘.

43. **hálqam** = *hálaqam* (für *há'laqem*) ist Imp., aber *hālîqem* 3. P. Pl. g. m. des Perf. von *hālûq*, s. H 13.

reśibêt ‚Wasserpfeife‘, ḥdr.-ar. *rušbe*, Rhodokanakis, Ḍofâr: *rišiba* ‚Wasserpfeife‘, ḥdr.-ar. *rušbe*, kl.-ar. رَشْبَة ‚Kokosnußschale als Löffel‘, urspr. wohl den Wasserbehälter der Wasserpfeife bezeichnend, s. Abbildung bei Jahn, S. 276.

44. **kûz** ‚Tonkrug mit langem Halse‘ (ar. كوز), Pl. *hakuêzet*, nach I, § 71; Landberg, Ḥaḍr. s. v. كوز ‚gargoulette‘.

Zu **tîq** ‚trink!‘ und **teqi-éh** ‚er trank es‘ (für *teqey-éh*), vgl. G 18.

45. **ḫaṭṭôbī**, wie Jahn im Texte hat, ohne das Wort im W. zu verzeichnen, dürfte, wenn richtig, identisch sein mit *ḫaṭṭôb* ‚Holz-

sammler', cf. L 10. NB. Im W. hat Jahn *ḥaṭâbī* ,was Brennholz enthält oder führt'.

bûrī ,Tabakspfeife' (so Jahn im W., wo er auch ḥdr.-ar. *bûrī* als ,Glutbecher der Pfeife' anführt), cf. L 5.

neġâl-he ,sein Schweiß', eig. ,seine Schweißmassen', denn *neġâl* ist Pl. von *ñġalôt* ,Schweiß' (im W. als Pl. *ñġâl*); M. hat *naġâl* ,Schweiß', Pl. *naġalîn* — also einmal *qatal-*, einmal *qatâl*-Form, cf. I, § 45.

46. ***ḫsôret*** ,Bezahlung' und ***ḫserône*** ,(ich) werde bezahlen', hier also, wie ich denke, im allgemeinen Sinne; die spezielle Bedeutung von *ḫsôret* ist ,Summe, welche der Bräutigam dem Vater oder der Mutter der Braut gibt', desgleichen die von *ḫáyser* ,die Mitgift bezahlen' — also der Bedeutung nach nicht = ar. خسارة ,Verlust, Schaden' und nicht = ar. خَسِرَ ,Verlust haben, Schaden leiden, betrogen werden (Kaufmann)'.

śátāq ,er verbrannte', Refl. der Form *ká-t-teb* von *śouq*, cf. hier I 27.

48. ***ḥalfêt*** ,Schwur', bei Jahn bloß als Infinitiv verzeichnet, zu ar. حَلْف.

Zu *K.* Der Wunschring.

1. ***mortijêt da-mné,*** ,Wunschring', ersteres, Pl. *merôtij*, zu einer Wurzel *rtj*, die vielleicht sekundär aus *rtôjī* ,hoffen, erhoffen' (ar. ترجّى) entstanden ist, nach Jahn ,Ring, von den Männern am Goldfinger der linken Hand getragen' — letzteres, so gebildet wie *bnê* = ar. بِنَا, I, § 7 NB., S. 19 unten, von *√mny* = ar. منى.

2. ***afārît,*** ar. Pl. von ar. عِفْرِيت.

6. ***hûm-i-ye,*** Stat.-pron. von *ḥôm* (*ḥoum, ḥaum*) I, § 85 und III, § 18, Anm. 1, eig. *ḥam-*.

7. ***ziyy-eh*** ,sein Heer'; Jahn hat im W.: *ziyye*, Pl. *hāziyé* (wohl = *hazyê* nach I, § 70), etymologisch wohl = ar. زِيّ, das auch apparatus belli zu bedeuten scheint, cf. Dozy s. v. زى.

qazz = *qaṣṣ* (ar. قصّ), cf. im folgenden *qaṣṣône* mit *ṣṣ*.

Zu ***maqadê*** cf. IV, § 18, Anm.

9. ***jûniyet*** ,Sack', cf. oben A 6, 21, 29.

barmêl ‚Faß‘ = ar. بَرْمِيل, Pl. براميل, s. Dozy s. v. برميل (esp. *barril*).

14. **jehūdî** ‚Jude‘, so mit *j*, wie im Neupersischen جهودى neben يهودى.

arbûn ‚Angeld‘ = ar. عُرْبُون.

16. **l-eśtéll,** Subj. von *śáttel*, cf. 17, s. II, § 51.

ma'alêq ist Inf. von *áyleq* ‚hangen‘, cf. I.

20. Zu **ṯidî-se** ‚ihre Brüste‘ vgl. III, § 16, Anm. 2, S. 25 (für *ṯedéy-i-se*) und zu **kensád-se** ‚ihre Schultern‘, III, § 18.

21. **ḫól-i-ek** ‚deine Oheime‘, cf. III, § 18, Anm. 1.

kenâḥ — die $\sqrt{knḥ}$ bedeutet ‚umkehren, wiederkehren‘ cf. WZKM. 1910, S. 88.

24. **sâhel** = ar. سَهْل.

wuzôl, Imp. Sg. g. m. von *wîzel* (*wîṣel*), cf. oben.

34. **haybît** ‚Kamelin‘ hängt wohl doch mit ar. إبِل ‚Kamel‘, resp. أبِلَة ‚fruchtbare Kamelin‘, zusammen, und zwar steht meinem Dafürhalten nach *haybît* für *halbît* und dieses für *hablît*; das umgestellte *l* ist mouilliert und Hamza durch *h* ersetzt worden. Noch mehr verzerrt ist šḥ. *iyét* ‚Kamelin‘, wo *b* zu *y* geworden ist, Pl. *iyél* (aus *ibél*).

Zu **waśwôś** vgl. III, § 61, Anm. 1.

37. **ḥalét-s,** von *ḥalôt* ‚Aussehen‘, wohl doch = ar. حَالَة.

nâzal ‚Klinge‘, Pl. *hanzôl* — ebenso *nzalút*, Pl. *nzál* — mit letzterem ist ar. نَصْلَة identisch; konstr. ‚ein Schwert, nämlich eine (Schwert)klinge‘, also ein Schwert ohne Scheide, nicht ein Schwert in der Scheide; cf. Dozy s. v. نَصْل, Pl. أنْصَال par synecdoche épée ou lame.

41. **zem-îs** = *uzem-îs* fällt auf; im Šḥauri allerdings immer *zém* ‚er gab‘ = *wezôm*.

hédaḥ, von *dḥy*, cf. oben.

44. **báśerem** von *bôśer* = بَشَّر, cf. oben, C 51.

46. **ḍamîn** = ar. ضَمِين.

47. **ḥajjôm** = ar. حَجَّام, Landberg, Ḥaḍr. s. v.: ventouseur.

51. **mḥajêm** ist weder Nomen loci (also nicht gleich مُحَجَّم ‚endroit où la ventouse doit être appliquée‘, Landberg, Ḥaḍr. s. v.), noch Nomen instrumenti, sondern Infinitiv von *ḥajôm* = ar. حَجَم.

Zu *L*. Der alberne Beduine.

1. Zu **han** ‚wenn‘ und auch ‚so oft als‘ vgl. IV, § 47.
2. **ḫaymît** ‚Zelt‘, ar. خَيْمَة.
   mîz ‚Tisch‘ ist neupersisch, s. I, § 70.
   reśebét-h ‚seine (Wasser)pfeife‘, s. I. 43.
   âzer ‚Nacht‘, Pl. *azôr*, bei Jahn ohne Etymologie, ist mit ar. عَصْر identisch, das im Arabischen ‚Zeit, Zeitalter, Jahrhundert‘, aber auch ‚Tag oder Nacht‘ bedeutet (cf. العَصْرَان ‚Tag und Nacht‘), gewöhnlich ‚Nachmittag‘ (so auch im Mehri in *ka-láṣr*, wo es mit dem arabischen Artikel entlehnt ist). NB. Im Šḫauri ist *ʿáṣer* das gewöhnliche Wort für ‚Nacht‘, der Plural *ʿeṣór* aber bedeutet im Šḫauri ‚Tage‘.
5. **bûrī** ‚Glutbecher der Wasserpfeife‘, auch im Ḥḍr.-Ar. Vgl. dazu auch Wahrmund, Neuarabisches Lesebuch, II, S. 284 s. v. بوری Nargîle.
   mel = *men* ‚daß nicht‘ vor folgendem *l*-.
10. **ferḍât** ‚Zollhaus‘, cf. ar. فُرْضَة ‚Grundsteuer, Patentsteuer‘.
   In **ḥammaliyîn** scheint *l* mouilliert worden zu sein, also gleich *ḥammalyîn* = *ḥammalîn*, Pl. zu *ḥammôl*. Oder geht *ḥammaliyîn* auf ein *ḥammôlī* = *ḥammôl* zurück, vgl. *ḥajjôjī* ‚Pilgrim‘, aber ar. حَجَّاج ‚der oft wallfahrtet‘, dann *ḥaṭṭôbī* (hier in I 45) = *ḥaṭṭôb* ‚Holzsammler‘, also äth. *gabbārī* und ar. فعّال nebeneinander im Mehri?
11. **tḥayîret** = *taḥyîret*, Infinitiv zu *ḥayîr*.
13. **ṭûl (ṭôl)** = ar. طول, cf. طول النهار ‚den ganzen Tag lang‘, cf. 20.
   tádiem von einem *tôdī* für *htôdī*, cf. ar. VI von هدى ‚sich gegenseitig beschenken‘.
   ḥabarân-ī ‚mein Söhnchen‘, cf. I, § 27, Anm.
16. **raḥazât** = *raḫaṣât*, ar. رُخْصَة, cf. C. 34.
21. Zu **nehûqab** gegen *nehîqab* bei Jahn beachte man die von diesem im W. angegebenen Formen für den Indikativ von *hūqûb*, nämlich *yiháuqab* (also auch *yihéwqeb*, *yihûqab* möglich), aber Imperativ statt m. und f. *háuqab* (resp. auch *hôqab*, *hôqeb*), als ob der Steigerungsstamm von *hqb* vorläge: masc. *háuqab* (= *hôqeb*) und fem. *hîqeb* (mit *î* zur Bezeichnung

des Genus femininum!); vgl. auch *híqebe* ‚hinein'. Zur Stelle s. auch H 15.

24. **hendûl** ‚Bettgestelle', Pl. *henádelet*, cf. I, § 79, aber ḥdr.-ar. *hendûl*, Pl. *hanādîl*.

25. **doḫt** ‚Rausch' aus einem *dáḫat* zur Mediae *y dyḫ*, cf. I, § 35 (im Mehri würde man eigentlich *daḫt* mit *a* erwarten).

26. **sḥarêt** ‚Zauberer' ist Plural zu *sôḥer*, I, § 65.

Zu *M.* Die drei Töchter.

1. **ámūr** = *amôr*, wie die Gewährsleute Heins fast immer betonen, doch kommt bei Hein auch das regelmäßige *amôr* (*amûr*) neben *ámūr* (*ámōr*) vor. NB. Bei Hein werden fast alle Erzählungen so eingeleitet = ‚Er (der Erzähler) sagte', also wie ar. قال oder حَكَى u. dgl.

2. Zu **taġmûm** vgl. II, § 44, Anm.

3. **gafûd,** d. i. *qafûd* mit *q* = *kafôd* mit *k*, cf. WZKM. 1910, S. 80. **riḥbêt,** hier Akkusativ der Richtung auf die Frage ‚wohin?', wie auch im folgenden: *ḫeréj berr* ‚geh heraus ins Freie!'

4. **garáur** = *haqráur*, cf. l. c., S. 90. Zu **gaḥáyb** vgl. l. c., S. 80.

5. **ḥîb-iš** ‚dein (f.) Vater', also *ḥîb* mit ursprünglicherem *î*.

6. **sedd** ‚Wall', ar. سدّ.

7. **mháḥḥige** für *mháḥqeqe*, also Part. des Kaus. von *ḥqq*, zur Bedeutung vgl. das Kaus.-Refl. *šḥaqáuq*, bei Jahn = ‚zu etwas gezwungen werden'.

8. **tḥolôt,** kontrahiert aus *tḥawlôt* für *tḥawwelôt* von *tḥoulûl*.

9. **šūzût,** 3. P. Sg. g. f. des Perf. *šūzû*, d. i. Kaus.-Refl. von *wzy*, cf. l. c., S. 93, Note (nach Müller = hebr. יצא, also auch = äth. ወፅአ፡); das Kaus. *houzû* ‚auslöschen' (eig. ‚fortgehen machen, ausziehen'), also das Kaus.-Refl. wohl ‚sich absentieren'.

10. **ḫaṭṭ** = ar. خطّ. **Ḥamêd** = Aḥmed, cf. I, § 103 und § 104.

11. **ġâj** = *ġayj*. **ḫadêm** = ar. خَدَمْ, cf. I, § 55. **l-a'amêlem,** so mit *ê* wohl von einem transitiven *amôl* neben

gewöhnlicherem *áymel*, cf. šḫ. *ʿon̄l* aus transitivem *ʿmól* mit Umstellung von *o* und Nasalierung des *m*.

ja'l ,Lohn', d. i. ar. جُعْل ,Löhnung, Pension, Geschenk' (arabisch auch جعال und جِعَالَة).

12. **ámūr,** entweder = ,es sagte (einer von ihnen)' oder 3. P. Sg. auch für den Plural gebraucht, wie im Šḫauri: *ʿon̄r* = ,er sagte' und = ,sie (m.) sagten'.

binêhem = *bnêʾem*, mit *h* statt Hamza, cf. l. c., S. 92.

13. **sáyet,** Jahn *sâyet* (*sayt*) ,kleines Segelschiff', ḥdr. *sayʿ*.

hōgâ = *hūqâ* von *wqʾ*.

émel = *áymel*.

14. **ġút-se** (H. hörte *ġúd-se*) = *ġot-se*, eig. besser *ġát-se*, d. i. Stat.-pron. von *ġóuten*, dem Pl. von *ġayt* ,Schwester', cf. III, § 14, Anm. 2, S. 23.

figré = ar. فَقْرَة.

ḫâr = *aḫâr*, cf. I, § 103.

15. **ṭuwêhen** = *ṭwêʾ-en*, cf. *binêhem* in 12.

ṭuwê, wohl šḫaurisierend für *ṭuwû*, im Šḫauri ohne *w* als *ṭey* (*ṭe* = *ṭwe*) vorkommend.

tẖolûl, hier 3. P. Sg. g. f.; falls bei H wirklich *tẖolîl* gesprochen wurde, so ist dies = *tẖolîlem*, cf. l. c., S. 89.

16. **foṭt(-i tirît)** = *fûṭet* ,Schürze' I, § 31.

ḥarîr ,Seide' = ar. حَرِير.

17. **ṭît** = *ṭayt* ,eine', mit ursprünglicherem *ī*.

jábyet = *jábīt* ,Wasserbassin, Wanne'.

zigîg = *zijîj* (aus *zijêj* = *zijâj* mit Imale) ,Glas' = ar. زُجَاج.

18. **gazzáum,** aus *qatzôm*, eig. ,sich abkühlen' zu *qáyzem* ,auslöschen' (intr.), eig. ,kalt werden', mh. *qâzam* ,Kälte, kalt', šḫ. *qíṣem*.

ma'mûl = *maʾmôl* aus *maʾmâl*, cf. I, § 21.

19. **yekûn** heißt ,wahrscheinlich' (eig. ,es ist' = ar. يكون) s. Jahn s. v.

Zu **ṭîr-eh** zitiert Müller ar. وقف على und hebr. עמד עליו.

yehjériyem, wohl von einem Kaus. von *jry*; die Form ist nicht ganz regelmäßig, denn der Ind. wäre eigentlich *yihejéyrem* (etwa mit Metathesis von *yr*).

21. **rîḥeg** = *râḥeq* s. IV, § 23. NB. In diesem Texte zeigt sich eine gewisse Vorliebe des *r* für den *i*-Vokal, was sich auch im Šḫauri beobachten läßt.

sr-eh = *ser-éh.*

23. **kerât** ‚Ball' = كُرَة.

bakûr(e)t, Jahn *bākôret* ‚Stock', ḥdr. *bākôre.*

25. Hier **gahwêt** = ‚Kaffeehaus', sonst im Mh. *mqahôit.*

yanêḥij, Jahn *yinôḥej,* unregelmäßige mediae gutturalis, cf. II, 7, 16 c.

26. **ḥaul-k,** d. i. ar. حال, im Mḫ. *ḥôl* und (diphthongisiert) *ḥaul* wörtl. wohl ‚dein Zustand ist nicht von ihnen, hat mit ihnen nichts zu tun'.

ugône = *weqône,* Part. auf *-ône* von *wîqā.*

Zu **le-hiní ho** vgl. III, § 46.

ġôlig = *aġôlig* 1. P. Sg. des Imperf.

27. **déwiš** aus *déwyeš,* 2. P. Sg. g. f. von *dôwī* (ar. داوى).

Zu *N.* Der gefoppte Freier.

2. **ámūr le-hîb-eh** ‚er sagte zu seinem Vater' — man beachte hier *le-* statt *he-* (bei M. und J. nach *amôr* immer *he-*); so auch im Šḫauri immer *le-* für *(h)e-.*

3. **amûren** als 3. P. Pl. gen. fem. ist šḫaurisierend, denn im Mehri ist die 3. P. gen. fem. *amûr* = 3. P. Sg. gen. masc. *amûr,* im Šḫauri hingegen mit Suffix *-en*: *ʿóñren.*

ġôlig = *aġôliq,* 1. P. Sg. des Imperf.

mhaffagîte (mit *g* = *q*), sonst **fkk** (bei M. und J.), Kaus. NB. Statt *šûk* soll es vielleicht *tûk* heißen.

śiḥnêt, bei Jahn *śḥenêt,* als Inf. zu *śḥân* ‚Waren aufladen', ar. شَحَن.

4. **yekús,** dialektisch für *yikéys* (oder *yikôsī*), cf. II, § 95—97, ähnlich im Šḫauri, z. B. *yebún* ‚er baut', von *bené,* mh. *yibéyn.*

tibiyûḏ = *tebyôḏ,* von *byḏ* = باض (*i*) ‚Eier legen'.

5. **ṣibḥôt,** von *ṣáybaḥ* oder von kaus. *haṣabâḥ,* ohne *ha.*

ṭirḥ-áys, so mit *i* = *ṭarḥ-ays,* wieder *i* vor *r,* aber auch nach dem *ṭ,* das speziell im Šḥauri gerne *i* neben sich hat, cf. M 21.

7. *ḏuwô* = sonstigem *ṭuwô* (*ṭowû*), aber auch ar. ضوى ‚zur Nachtzeit kommen'; ebenso in dem kausativen *mhiḏwîte.*

8. *gáttes̱* = *qáttes̱* (aus *qátses̱*), Refl. von *qs̱s̱,* cf. II, § 51.

Zu *O.* Weiberlist.

1. *ġayg,* so hier mit *g* = *j,* wie eben einige Gewährsmänner Heins statt *j* immer *g* sprachen. Diese sprachen aber auch *q* wie *g,* cf. WZKM, S. 80. NB. Im Šḥauri wird *j* wie *g* gesprochen.
   bay wa-śiré = ar. بيع وشراء.

2. *lî'at* = *lîlat.* NB. Die Verschleifung von *l* hat speziell im Šḥauri weiter um sich gegriffen.
   Zu *ġagît* = *ġajît* cf. Kommentar zu A 1.
   agâr = *aqâr,* cf. I, § 103.
   ḫabáś-eh ‚lösch es weg!' von einem *ḫabôś,* cf. ar. خبش ‚von hier und da sammeln und aufnehmen'.

3. *zebôd* ‚Zibet' ar. زباد.
   fttét-h (später *fettš*) zu *ftt,* Jahn *futt* ‚bestreichen, einreiben', aber ar. فتّ ‚mit den Fingern zerbrechen, zerbröckeln'.
   Zu *ḥául-ek* cf. zu M. 26.

4. *mezbêḥ* = *mṣabâḥ,* ar. مِصْباح.
   **ḫiribš* von *ḫrb* = ar. خَرِبَ.

6. *tibrît,* Fem. zu *tebêr* ‚krüppelig' I, § 104.
   maḥmelêt ‚Tragkorb', cf. ar. مَحْمَل.

8. *qabáyl-is* ‚für sie', s. IV, § 8, Anm.
   ṭau = *ṭawû* (zusammengezogen), wie *tû* (*tuû*) neben *tuwû* ‚essen'.
   gidém-i ‚wehe mir, weh' über mich', cf. Hein, S. 146, Z. 6 *agdámi* ‚wehe mir!', S. 190 *gidémeh* (*gedémeh*) ‚ach, über ihn!' — so bei H., und zwar immer mit *g,* das = *q,* aber auch = *j* sein kann.

9. *wa-ámma,* wird wohl ar. و أمّا sein.
   tḫárigen, kann nur von einem *ḫôreg* = *ḫôrej* = خَرَّجَ herkommen.

10. ***ḫárigen*** = *aḫárigen.*

11. ***w-et*** ‚sobald als' scheint mir aus *we-t(e)* entstanden zu sein, d. i. *wa* ‚und' und *tê* ‚sobald als' (im folgenden auch *wit,* im Šḫauri *bed,* aus *be* ‚und' + *ad* ‚sobald als').

terkûb-eh, d. i. *tarkôb* ‚Geschäft', s. I, § 18.

maḥjêm, Infinitiv von *ḥajôm,* ar. هَجَمَ, cf. oben K 51.

yewûkub = *yiwôqeb* von *weqôb* ‚hineingehen', bei M. und J. meist mit *q*, ar. وقب, cf. II, § 72.

ḥîm (so mit *î*!) = *ḥaym* ‚Schwiegervater' und ‚Schwiegersohn'.

INDEX.[1]

[1] Enthält die im vorangehenden Kommentare erklärten Ausdrücke. Vergleiche dazu auch die Indices zum 1., 2. und 4. Teile der Mehri-Studien

bâqī neben *bôqī* Rest E 107, F 3.
hebqû bleiben lassen E 76.
ben-âdem Mensch H 3.
barmêl Faß K 9.
ha-bárr hinaus D 20.
berríyyet Wüste F 22.
berûz hervortreten E 106.
bâsiṭ (*básiṭ, basṭ*) Frühstück E 9.
baṣâr Einsicht, Erkenntnis, List, Ausweg E 18.
báṭaḥ Sand G 17.
bûrī Glutbecher der Wasserpfeife I 45, L 5.
bôśer frohe Botschaft geben C 51.

d

dîjer Bohnen A 35.
doḫt Rausch L 25.
deqêq Mehl A 16.
delôf hüpfen B 8.
dillît Kaffeemaschine, -kanne C 32.
dînī schwanger sein, — werden E 1.
dinyê Welt E 44.
dára Panzer H 13.
deráʾat Rock F 3.
dirjêt Stufe E 26.
derêhim Geld A 11.
medûret Kreis A 12.

ḏ

ḏehêb Gold A 43.
ḏarûret Streugift E 26.
mheḏrîr bestreut E 27.

ḏ̣

ḏ̣áher in *men ḏ̣áher-ek* auf deine Kosten I 32.
ḏ̣ill herumirren F 15.
ḏ̣ôyā verlieren, zugrunde gehen C 4.
ḏ̣amîn Bürge K 46.
ḏ̣uwô = *ṭuwô* (*ṭuwû*) N 7.

f

fuḏ̣ḏ̣ât Silber C 24.
faḏ̣óulī Schwätzer K 3.
faḥâl (= *ṭaḥâl*) pissen D 20.
faḫâr (**fôḫar*) aufputzen A 6.
(*he*)*fkûk* vermählen B 33.
fáqa(*ḥ*) Hälfte B 1.
fiqré arme Leute (Pl.) M 14.
ferḏ̣ât Zollhaus L 10.
ferḥât Freude E 102.
haferûq trennen E 20.
fétris zerreißen F 33.
fsáḫ aufheben, abschaffen A 28.
fattḥ geöffnet werden C 59.
futt (zerbröckeln, zerreiben), bestreichen, einreiben O 3.
fôteś untersuchen D 31.
faṭáʾ nackt, fem. *faṭáyt* B 8.
fûṭet Schürze, Tuch M 16.
fśê Mittagessen C 31.
fêśel Geschäft I 1.

j

jaʾl Lohn M 11.
jábyet Wasserbassin, Wanne M 17.

játfī umschlagen I 14.
jehûdī Jude K 14.
jéheme morgen A 15.
jehêz rüsten E 72.
jáḥī Ebene H 2.
jimá'at Schar E 71.
jumát Freitag D 39.
jimbêt Seite Pl. *jinêb* E 32.
jembíyyet Seitenmesser E 35.
jūnît Sack Pl. *juwônī* (*jiônī*) A 6, A 21, A 29; auch *jâniyet* K 9.
jôš (*jauš*) Mal E 67.
mhejezîz geschnitten B 4.

ġ

ġáybet (üble) Nachrede F 2.
ġáyḏan sich erbarmen G 17.
ġayûj Pl. von *ġayj* Mann D 21 (Kommentar).
ġajinôt Mädchen A 1.
ġajît Weib A 1 (Kommentar).
ġajên Knabe, Bursche A 1 (Kommentar).
ġayôr (*ġayîr*) verletzen; *ġatyôr* verletzt werden E 7.
ġalôq sehen A 13.
ġalâm Knabe F 2.
ġamôḏ zumachen, schließen (das Auge) D 28.
ġamôs tauchen F 31.
maġarâb Sonnenuntergang C 5.
haġrûb gekannt werden C 3.
ġátirī reden A 31.
ġáurim Meer = *ráurim* B 28.
ġaśś Kot, Exkremente A 48.

h

hôbā sieben f. *hibáyt* A 8.
hábū (*habû*) Leute, Männer A 13.
hedíyyet Geschenk D 35.
haybît Kamelin K 34.
híqebe(n) hinein C 28.
hôlā Schatten B 1.
helôk zugrunde richten E 78.
hám Mutter, Stat. pron. auch *hāmê-* A 1.
han so oft als L 1.
hendûl Bettgestell L 24.
hené bei F 2.
hašabâ Finger G 18.
huwîd rufen B 7.
hūqâ legen (auch passiv = gelegt werden) A 16 (zu *wq'*).
hawwulî erster, früherer D 50.

ḥ

ḥayb (*ḥeyb*) Vater A 2.
ḥeberê (*ḥeberé*) = *ḥabrê* Sohn A 5.
ḥabarán-ī mein Söhnchen L 13.
ḥeberît = *ḥabrît* Tochter A 2.
ḥabšíyyet Negerin C 1.
ḥadîd Eisen H 13.
ḥáḏef Schoß E 13.
ḥḏaur hinschaffen F 32.
ḥaḏarît grün (fem.) E 43.
ḥajjôm Schröpfer K 47; *maḥjêm*, Inf. K 51.
ḥáyfeṭ sich merken F 11.
ḥaujôr Sklave A 31 (Kommentar).

ḥaujirît Sklavin Pl. *ḥayjérten* A 31.
ḥayû (*ḥîyī*) leben E 93.
ḥayy lebendig B 22.
ḥayq Bucht, Strand, Küste C 15.
(*i*)*ḥtiyôl* List bereiten F 18.
tḥayîret Verbot L 11.
ḥayr (*ḥeyr*) Esel G 5.
ḥaqêq sich der Wahrheit versichern F 32; *ḥaqáuq* zwingen M 7.
šḥâlef schwören lassen I 26.
ḥálay vorwärts C 5.
ḥelêy Nacht, nur in *be-ḥelêy* (*beḥeléy*) in der Nacht, nachts A 15; auch *ḥalî* H 13, siehe das Folgende.
ḥalîū Nacht A 15.
Ḥamêd Aḥmed M 10.
ḥammaliyîn Lastträger (Pl.) L 10.
maḥamélten beladene (fem.) F 25.
ḥarîr Seide M 16.
ḥarrôqat Asche G 13.
ḥarîm Pl. von *ḥarmêt* Frau A 13.
ḥôrim Weg B 1.
ḥarâmī Räuber H 1.
ḥasûd beneiden F 11.
ḥess Bewußtsein E 94.
ḥôṣil geschieht! E 35.
ḥaṭôb Brennholz sammeln I 10.
ḥaṭṭôbī Brennholzsammler (neben *ḥaṭṭôb*) I 45, L 10.
ḥaṭṭôt Körnchen E 103.
ḥalôt Aussehen K 37.
ḥaul = *ḥôl* Zustand M 26.
ḥôm wollen A 2, A 12.
ḥaur ein wenig (auch *ḥaur*) G 18.
ḥawwôt (*ḥowwôt*) Fischer A 1.
ḥezôm binden (Garben) F 7.
meḥáuzim Garben F 7.

ḫ

ḫabôr benachrichtigen H 2, *ḫôber* benachrichtigen F 16, *ḫtabôr* sich benachrichten (gegenseitig) D 4.
ḫabôš weglöschen, wegwischen (fortnehmen) O 2.
ḫobezît ein Stück Brot, nom. unit. B 27.
ḫadêm Diener (Pl.) M 11.
ḫaḏôrī Grünzeug G 2.
maḫfêf Schürze D 10.
ḫafû verbergen F 26.
ḫeyûbet böse (fem.) F 2.
ḫaymît Zelt L 1.
ḫôlā ausziehen F 23.
ḫalûf zurücklassen A 27.
ḫêlī (*ḫáylī*) frei sein A 9.
ḫalfêt Fenster G 4.
ḫalêq Kleid Pl. *ḫalôweq* (*ḫalôq*) A 10, 29.
(*ha*)*ḫlôṣ* retten F 22.
ḫann Schiffsraum I 35.
ḫarôb verderben O 3.
ḫarôj hinausgehen A 12, A 14, A 22.
ḫarôṭ zücken E 73.
ḫáyser bezahlen I 46.

ḥusôr täglicher Unterhalt, Aufwand I 1.
ḥsôret Bezahlung I 46.
ḥaṣalêt Haarlocke; Sache D 9.
šeḥtûn sich beschneiden lassen A 5.
ḥaṭâr Wette, Abenteuer C 4.
ḥôṭer Tal, unten E 26.
ḥaṭṭ Schreiben M 10.
ḥô Mund B 21.
ḥauf Furcht E 58.
ḥaur wenig G 18, s. auch *ḥaur*.
meḥôwiṭ Nadeln E 25.
meḥzên (*maḥzên*) Kammer E 59.
ḥozônet Magazin, Scheune, Kammer Pl. *ḥazôin* C 23.

k

kebû meinen D 43, s. Nachtrag S. 61.
kabkêb Stern Pl. *kibekûb* B 28.
kôber (*kabûr*) ‚*allâh akbar*‘ sagen E 73.
kîs Beutel Pl. *hakyôs* A 11.
kôlef versorgen E 48.
kelûṯ erzählen D 45.
kámilet vollständig (fem.) B 27.
kemkêm Gesichtstuch Pl. *kemôkim* D 21.
kenôḥ zurück-, wiederkehren K 21.
kerât Ball M 23.
kirbît Palmenstrunk E 70.
keṯîr mehr F 3.
kên-es ‚sie war‘ F 24.
ksû finden A 13.
kûz Krug I 44.
kešôf aufdecken D 22.

q

qabqêb, siehe *wqb*.
qóubeh beschimpfen I 4.
qabáyl für, anstatt O 8.
qedém- wehe! O 8.
qabîn Skorpion Pl. *qabônet* A 11.
qadîr Verhängnis, Schicksal G 18.
qadrît Verhängnis, Macht, Bestimmung C 46.
qeḏôb abschneiden, -beißen E 13.
qaḏâyet Sühngeld H 12.
qáyḏar Tiger Pl. *qaḏáuret* C 24.
qaf schweig! H 2.
qátfī sich umwenden, weggehen, hinsein A 27.
qahwêt Kaffee C 32, Kaffeehaus M 25.
meqáhwī Kaffeesieder C 32.
qaḥbêt Dirne G 14.
qayd Strick D 23.
qayîs messen A 31.
qalôb legen F 20, F 22.
qoll ausstreuen E 101, E 103.
meqattíl ausgestreut E 101.
qalliyên Knaben C 1.
qaluîn Angelhaken, Pl. C 18.
**qômar* überwinden im Spiele C 36.
qônā genug haben A 12, A 22.
qanû aufziehen A 1.
qanûn klein A 46, Pl. fem. *qanétten* C 18.

maqarâḍ Schere E 63.
qôṣer abnehmend (Mond) B 29.
qoṣṣât Geschichte C 56.
qôṭā abschneiden B 30.
qaṭôif Teppiche I 39.
qâ Erdboden E 103.
qazzáum sich abkühlen M 18.
qâzer Stockwerk K 8.
qazz = *qaṣṣ* K 7.
qôšā trocken H 1.

l

lâ búdd (arab.) A 44.
ltebûb sich einwickeln D 22.
labd Sandale Pl. *halbôd* B 18.
helbûd geschlagen werden E 66.
lêbes Kleidung E 96.
lêlet Nacht A 15.
laḫáut die untere E 28.
liqôf = *lîqef* packen E 15.
limšêt Krummsäbel E 62.
lettâġ (Refl.) und auch kaus. *heltâġ* getötet werden E 46, E 62.
meláwwenet bunt (fem.) F 32.

m

mâz Ziegen F 31.
maḥenêt Arbeit, Geschäft A 9.
mîz Tisch L 1.
mékin viel E 48.
mekôn irgendwo A 27.
mál'ék el-móut Todesengel H 13.
mîlī voll sein A 16.
hemlû füllen A 7, A 21.
**melûk* herrschen, sich bemächtigen E 54, F 8; Infin. *mélek* F 8.
mnê Wunsch K 1.
šemnûn wünschen, daß e. wohlwolle D 7.
merêq Tunke B 27.
merôṯ (letztwillig) beauftragen B 6.
marâṯ (letztwilliger) Auftrag, Befehl B 25.
mṯel (*mṯil*) Gleichnis B 26.
hamwôt sterben lassen F 18.
mauz Schermesser D 9.
mišê Abort A 37.

n

niḍâf Matte, Teppich E 31.
henḍáuf ausbreiten E 99.
nefs (arab.) Seele E 75.
henhû vergessen D 32, D 33.
nhêq schreien F 10.
naḥâj spielen A 12.
naḥâj Spiel A 26.
nḫau klagen F 34.
nûkā kommen A 1 (Konstruktion A 3).
nâqa = ar. ناقة H 12.
nôqel wählen E 105.
nôqeṣ unvollständig, fem. *náqzat* B 29.
nteṣûb sich aufrichten F 7.
náṭṭab fallen A 27.
nûr Licht E 52.
menzîl Wohnraum D 42:
nâzal Klinge K 37.

r

**r'y* weiden F 2.
harbâ hinaufziehen A 10.
rdû werfen C 28.
rijôm mit Steinen bewerfen, steinigen E 101.
reḥebît = *raḥbêt* Stadt, Land A 5.
rêḥaq ferne F 18.
raḥaṣât Erlaubnis, Urlaub C 34, auch *raḥazât* L 16.
harḥáu locker lassen C 18.
rayḥân Basilienkraut, Myrte E 40.
rikôb Lastkamele D 1.
rikîb Lage (Holz) I 42.
rekkôb Reiter E 40.
riqáqeten Pl. fem. von *raqîq* dünn, fein E 31.
maramé Deckel E 13.
rupíe Rupee C 31.
mortijêt Ring K 1.
rîwī sich satt trinken B 2.
razû böse F 20.
reśibêt Wasserpfeife I 43, L 2.

s

sâd Glück D 17.
**s'l* fragen, bitten (arab.) C 35.
sebîl Pfad D 24.
sedd Wall M 6.
siddît (*seddêt*) großes Tor, Pforte E 40.
sejûd sich niederwerfen F 7.
sâhel leicht K 24.
saḥâb schleppen F 28.
sharêt Zauberer (Pl.) L 26.
sâyet kleines Segelschiff M 13.
siyôr gehen, A 1, A 22; Subj. *yesîr* A 37. Imp. *sîr* A 12; *steyôr* seine Notdurft verrichten A 37, A 40.
mesîr Gang E 53.
skûb schütten A 12, F 22.
sokk zusperren, schließen = *zokk* C 28.
meskînet arm (fem., arab.) E 82.
salôm Gruß, Friede D 3.
sôlem grüßen E 74.
salômet Wohlbefinden F 14.
**slṭ* Macht ausüben F 8, Infin. *teselîṭ*.
sembûq Boot, Kahn C 15.
samm Gift E 17.
sanêū taub, fem. *sanuwît* B 6 = *zanêū*.
sorríyyet Kebsweib C 1.
suwê gleich, passend A 31.
ístau schon recht, schon gut! A 12.
miswâk Zahnstocher B 21.

š

m-šî auf Kosten I 31.
šît Penis D 10.
škî Schwert D 35.
štômā hören auf e. B 6, *mištumôt* gehorchend (fem.) B 25.

ṣ

haṣabáḥ = arab. أَصْبَحَ I 38.
ṣâdeq Wahrheit D 44.

ṣaferíyyet Topf, Kochtopf, Kessel Pl. *ṣafôrī* A 35.
ṣaḥwá(ḥ) Pl. von *ṣaḥḥ* wohlauf, gesund, lebendig E 92.
ṣówya = *ḍôyā* verlieren D 37.
ṣayníyyet Tasse E 103.
ṣalâḥ Heil, Gutes E 85.
ṣalôt, auch *ṣalât* Gebet E 36.
ṣûnā machen, fabrizieren F 3.
ṣandûq Koffer C 40.
ṣôr sich stellen, dastehen A 13.

t

tâ (*ta*, *tê*, *te*) sobald als, bis A 1; *te-nhôr* eines Tages A 2.
tôbā folgen E 40.
tádiem sie teilten untereinander L 13.
t͟houlûl dasitzen A 3.
tey Bock F 31.
têlī letzter D 25.
tumôm ganz B 28.
towû essen und (auch kausativ) essen lassen A 51.

ṭ

ṭabbâḥ Koch E 101.
ṭaḥân mahlen A 6.
ṭalôb einladen, bitten, betteln, auch *ṭôleb* suchen A 5, F 16.
ṭárab Holz Pl. *ṭayrûb* E 59.
ṭôrib verkünden D 21.
ṭarâḥ lassen A 1.
ṭarû in der Nacht kommen A 9.
ṭûl (*ṭôl*, *ṭoul*) Lunge L 13.
ṭošš irre gehen I 4.

ṯ

ṯidî-se ihre Zitzen K 20.
ṯây Geruch E 59.
ṯalaṯît drei D 33.
ṯenû (*ṯônī*) wiederholen; E 2, E 68; *heṯnû* verdoppeln E 2.

w

wîdā wissen, wahrnehmen, bemerken A 19.
wôdā Abschied nehmen führen E 39.
wôdī Tal F 14.
waḥš wildes Tier F 20.
wát͟haf gegen Abend gehen, heimkehren B 10.
wîjeb notwendig sein G 11.
wîqā sein, werden A 7.
weqôb hineingehen A 13.
qabqēb Infin. von *weqôb* hineingehen A 35 (‚Hochzeit‘).
wîqef schweigen E 102.
šūqôf Schlaf A 17.
muqfetét-, Stat. pron. von einem **muqfetôt* Schlafzustand E 65.
waqôẓ aufwecken E 64.
wôlī Anwalt, Gebieter C 56.
ūtelûm sich bereit machen A 25.
wîred Wasser holen I 7.
wusâḫ Schmutz H 1.
wasf-el-wuṣûf I 29.
wet sobald als O 11.

wîṣel (*wáyṣel*) anlangen A 32, kaus. *hauṣóul* E 108, auch *wzl*.
šūzû sich absentieren M 9.
wezôm geben A 6.
mahuśrôt gezimmert (fem.) I 31.

z

zâr Wildziege G 18.
zebôd Zibet O 3.
mzóubaḥ Lampen (Pl.) H 13.
zebôq verpichen E 87.
zebûn wertvoll I 19.
zadôq die Wahrheit sagen H 5.
zijîj Glas M 17.
zhêr absteigen E 43, E 88; s. *ẓhr*.
zâyid mehr E 94.
hezyûd vermehren E 74.
zíyye Troß K 7.
záyġet Geschmeide = *ṣáyġet* A 10.
zîr Krug Pl. *haziêret* A 7.
zûrā anbauen E 40.
zowáyr Pl. von *zour* Stein E 101.

ẓ

ẓahâr erscheinen, hinausgehen E 43, E 88.

ś

háśāq anzünden I 27; *śátāq* verbrennen (intr.) I 46.
śfît Haar E 70.
śîbā satt sein, werden A 14.
mśébbehet färbig (fem.) F 3.
śḥenêt (*śiḥnêt*) Ladung N 3.
maśḥáś (*maśḥáz*) Goldmünze, Dukaten Pl. *mśáḥzet* A 36.
śill nehmen, fortnehmen A 17.
śônā abscheulich sein gegen etwas A 3.
śáraḥ (*śéreḥ*) Unterhaltung A 5.
śerôq kämmen E 70.
śarṭ Bedingung D 32.
śṭor zerreißen F 29.
śaṭaráyr Fetzen I 27.
śôḫ groß, alt C 2.
śaur Rat, Beratung A 45.
śewîr um Rat fragen E 47.

Nachtrag.

Zu D 43: **kebû** ‚meinen, dafürhalten' scheint mir mit assyr. *qibû* ‚sagen, sprechen, reden, befehlen' zusammenzuhängen.

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

I.

Sabäisch | צרפמ eine balsamische Pflanze und minäisch | כבר *capparis*.

צרפמ |

Es handelt sich zunächst um die bekannte Stelle der Ḥabešinschrift Gl. 1076 = CIH. 308, Z. 4: כל | טיב | וצרפ | תנטעו | והקשבנ | למו[תכהמו] | יהגל | מאת | סרורמ | צרפמ | וכל | מהוכבהמו |. Die Ausdrücke, auf die es ankommt: טיב | וצרפ | sind verschieden übersetzt worden: ‚Herstellungen und Umänderungen' (Müller[1]), ‚Feingold und Silber' (Hommel[2]), ‚Gutes und Lauterkeit' (Glaser[3]), ‚pretiosa res et argentum'[4], endlich ‚[plantes] à encens et à myrrhe (Halévy[5]).

Große Schwierigkeiten bereitete auch das in Z. 9 wiederkehrende מהוכב. Müller übersetzte ‚Zubauten', Glaser und Prätorius ‚Kapellen', im Corpus wird es als ‚appendix sedis regiae, aedes comitum et servorum regis' erklärt. Ich möchte das Wort *ukbît* des Ḏfârdialektes heranziehen.[6] Es wird von einer Weihrauchpflanzung (*mǵór*, *ménzila*) ausgesagt und a. a. O. glossiert: يخدمون دوم دايم. Unter Vergleichung von وكب deutete ich es dort ‚mühevoll, die viel Arbeit verlangt'. Es würde dann מהוכב etwa ‚Bebauungs- = Pflanzstätte, Plantage' bedeuten oder instrumental, die zur Bebauung nötigen Anlagen und Werke bezeichnen.

Gibt man diese Gleichung zu, so würde das Zeugnis des neuarabischen Dialekts für die Halévysche Auffassung zu-

---

[1] Hofmus., S. 5.

[2] Aufs. Abh. s. v., S. 185.

[3] Abessinier, S. 43 und Note 1.

[4] CIH. zur Stelle.

[5] Rev. Sem. IV, 68.

[6] Südarab. Exped. VIII, p. 126 ₇; X, p. 65 s. v.

nächst von טיב sprechen. Zu dieser stimmt, daß طيب die Bedeutung ‚Wohlgeruch, Aroma' o. ä. im Arabischen hat: Ibn Qais ar-Ruqaijât, Anhang III, S. 281; ferner, daß im Hebräischen טוב an den von Müller, Biblische Studien III, 85 ff.[1] herangezogenen Stellen: קְנֵה הַטּוֹב (l. קָנֶה) Jerem. 6, 20[2]; שֶׁמֶן הַטּוֹב 2 Kön. 20, 13 (vgl. Jes. 39, 2; Ps. 133, 2; Eccles. 7, 1); יֵין הט״ Cant. 7, 10 in Konstruktusverbindung als ‚Würzrohr, Würzöl, Würzwein' aufzufassen wäre[3]. Zu dem sab. טיב vergleiche man außerdem Mordtmann-Müller, Sab. Denkm., p. 81; Glaser, Abessinier, p. 10. 27; Müller, Hofmus., S. 48.

צרפ hat Halévy mit mišna-hebr. שרף ‚résine du baumier' verglichen. Ich möchte jedoch auch für dieses צרפ die gleiche Etymologie vorschlagen wie für sab. צרפ, assyr. *ṣarpu* ‚Silber', und von צָרַף, صَرَفَ ausgehen: ‚schmelzen', beim Metall: ‚durch Schmelzen im Feuer läutern'. Räucheringredienzen unterliegen bei der Verbrennung einem Prozeß, der mit dem Schmelzen von Metallen wohl verglichen werden kann: sie gehen in Rauch auf, werden gewissermaßen flüssig; vgl. aram. קטרא, assyr. *ḳutru* ‚Rauch', קְטֹרֶת und קְטֻרְתָּא ‚Räucherwerk', ቀጕሬ፡ θυμίαμα (قُتَار) mit قطر ‚fließen, tropfen'[4], worauf schon Müller, Burgen und Schlösser II, 29 [981] hingewiesen hat. Man kann aber auch an das Fließen, Tropfen des Harzes aus der Baumrinde denken[5].

Darnach wäre der Passus der Habešinschrift zu übersetzen: ‚mit Vollendung aller טיב- und צרפ-Pflanzungen[6], die sie (teils zum erstenmale) angelegt[7] und (teils) erneuert haben: für

[1] Vgl. Anzeiger der Kais. Akad. zu Wien; phil.-hist. Klasse, 23. April 1902.

[2] Neben dem Weihrauch, der aus Saba kommt: לבונה משבא תבוא.

[3] Vgl. ebenda 1, 3 wo Müller nach LXX ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα liest: [ו]ריח שמניך [מכל] טובים = בשמים ἀρώματα von 4, 10.

[4] Vgl. Tâg-el-ʿarûs s. v. قطر الصمغ من الشجرة; die Kommentare und Lexika zur Lesart مِنْ قَطْرٍ آنٍ ‚aus siedendem, flüssigem Erz' (Sûre 14, 51) für مِنْ قَطِرَانٍ ‚aus flüssigem Pech' und Barth, Etymol. Studien 36.

[5] So bei צרו, hebr. צֳרִי, zu arab. ضَرا : נָטָף, στακτή, zu gemeinsem. נטף ‚tropfen'.

[6] Es ist möglich, daß allgemeine Bezeichnungen ‚harzige und aromatische Pflanzen' vorliegen; oder es sind diese Ausdrücke zur Bezeichnung bestimmter Pflanzen (bzw. ihrer Produkte) dieser Art geworden, die sich aber botanisch nicht feststellen lassen.

[7] Hebr. נטע.

ihren Göttersitz IHGL, hundert SRR[1] an צרם-Pflanzen und alle ihre Anlagen' (für aromatische oder harzige Bäume[2]).

In derselben Inschrift kommen צרם und מכבב nebeneinander noch in Z. 8 f. vor: ולמבנתנ | ת̄מנת | סררמ | וכל | מ[כ]בבהמו | כררמ | ,und für das Adyton 8 *Srr* (sc. an צרם-Pflanzen) und alle ihre Anlagen insgesamt'. Das kleinere Flächenmaß gegenüber Z. 4 fällt auf; Müller a. a. O., p. 8 und der Kommentar des CIH. zur Stelle (I. 328 a), der letzte unter Heranziehung von Glaser, Abessinier, p. 48 fassen das מבנתנ als Teil des מ̄חרב auf; ist dieses ein ,Göttersitz' oder ,Pantheon' (Glaser, Hommel), d. h. sakral zu fassen, so wäre man versucht, unter Vergleich von كنّ, اكتنّ, استكنّ[3] bei jenem an das Adyton des מ̄חרב zu denken. Dann erklärt sich auch das kleinere Flächenmaß, welches diesem für den Anbau von Pflanzen für Räucheringredienzen eingeräumt worden ist. Man könnte freilich bei מ̄חרב auch an ein weltliches Gebäude, einen Herrschersitz (Müller, Mordtmann, CIH.) denken, doch glaube ich, daß die sakrale Auffassung dieses Wortes und die Erklärung von מכב und צרם als aromatische Gewächse zur Bereitung von Räucherwerk mindestens an dieser Stelle sich gegenseitig stützen.

Auf die hier behandelten Zeilen der Inschrift folgt, wie schon Glaser, Abessinier, p. 44 gesehen hat, die Erwähnung von Bewässerungsanlagen. Sie dienten sicherlich zur Irrigation dieser und anderer Plantagen. Solche als wirtschaftliche Adnexe eines Tempels zu finden, kann uns nicht wundernehmen, besonders wenn es sich um Pflanzen handelt, deren Produkte im Kultus Verwendung fanden.[4]

* * *

---

1 סרר ist Plural; das Wort bezeichnet ein Flächenmaß; vgl. Halévy a. a. O., p. 68. 72.

2 Über Weihrauchgewinnung vgl. die Müllerschen Texte, Südarab. Exped. VI, 42 ff. und VII, 128 ff. Da zwischen den Weihrauchbäumen die Myrrhenpflanze wächst (ebenda VI, p. 43, Z. 5 f.), dürfen wir auch in der Habešinschrift an das Neben-, besser Durcheinander zweier aromatischer Pflanzengattungen denken.

3 Zu dieser Wurzel stellen es Glaser, Mordtmann, Hartmann.

4 Man denke an die häufigen, wohl auch für den Privatkultus bestimmten südarabischen Rauchopferaltäre, deren Seitenflächen mit Namen von Spezereien, darunter auch מכב beschrieben sind (Sab. Denkm. zu Nr. 27).

Vom Handel mit arabischen Spezereien, die freilich nicht alle auf arabischem Boden wuchsen[1], wissen auch die klassischen Autoren allerlei zu berichten. Plinius XII, 54 spricht von der *religio mercis*; ebenda 63 weiß er vom Zentrum des Weihrauchhandels Sabota (Šabwa) zu erzählen: *tus collectum Sabotam . . . convehitur . . . ibi decumas deo quem vocant Sabin mensura non pondere sacerdotes capiunt. nec ante mercari licet. inde impensae publicae tolerantur.*

Im IX. Buche seiner *Historia plantarum* weiß auch der Aristotelesschüler Theophrastus Eresius von Tempelabgaben zu erzählen, welche beim Verkauf von Myrrhe und Weihrauch eingehoben wurden: ὅτι συνάγεται πανταχόθεν ἡ σμύρνα καὶ ὁ λιβανωτὸς εἰς τὸ ἱερὸν τὸ τοῦ ἡλίου . . . ὅταν δὲ κομίσωσιν, ἕκαστον σωρεύσαντα τὸν αὑτοῦ καὶ τὴν σμύρναν ὁμοίως καταλιπεῖν τοῖς ἐπὶ τῆς φυλακῆς. τιθέναι δὲ ἐπὶ τοῦ σωροῦ πινάκιον γραφὴν ἔχον τοῦ τε πλήθους τῶν μέτρων καὶ τῆς τιμῆς ἧς δεῖ πραθῆναι τὸ μέτρον ἕκαστον· ὅταν δὲ οἱ ἔμποροι παραγένωνται σκοπεῖν τὰς γραφάς, ὅστις δ᾽ ἂν αὐτοῖς ἀρέσκῃ μετρησαμένους τιθέναι τὴν τιμὴν εἰς τοῦτο τὸ χωρίον ἔνθεν ἂν ἕλωνται, καὶ τὸν ἱερέα παραγενόμενον τὸ τρίτον μέρος λαβόντα τῆς τιμῆς τῷ θεῷ, τὸ λοιπὸν αὐτοῦ καταλιπεῖν καὶ τοῦτο σῶν εἶναι τοῖς κυρίοις ἕως ἂν ἕλωνται παραγενόμενοι.

Darnach hätte der Tempel für alle Myrrhe und allen Weihrauch als Lagerhaus gedient und gleichzeitig für den Handel das Amt eines Mäklers übernommen, da Käufer und Verkäufer nicht direkt verhandelten; er hätte also ein förmliches Monopol ausgeübt. Freilich wird für die Richtigkeit dieser Angaben, was die Einzelheiten in der Abwicklung des Handelsgeschäftes betrifft, keine Bürgschaft zu übernehmen sein, bis auf eines: die Einhebung eines Tempelzolles auf Aromata.

Ich glaube alles bisher Gesagte wirft auf die Inschrift Fr. 53 = Gl. 480 (CIH. 400) einiges Licht:

ואל | שנ[2] | העולנ | והראשנ | בנ | כנל [|[3] צרפ | אלמקה | בעל | בראנ | בנ | מחרמנ | בראנ

Über den Fundort dieser Säuleninschrift findet man jetzt das Nötige in Glasers Reisebericht, Sammlung Ed. Glaser I, 41 a. 141 b. Ich schlage folgende Übersetzung vor:

---

[1] Hartmann, Die arabische Frage, S. 414 ff.

[2] Ich befolge hier bezüglich des ס und שׂ die Transcription des CIH.

[3] Gl. 479 | צרם | כנ.

,Und dies ist gesetzlich bestimmt: Steuer und Abgabe zu entrichten von allem (Var. vom) צרם Aroma des (Gottes) ʾLMḲH, des Herrn (des Tempels) BRʾân, im Heiligtume BRʾân.'[1]

Zur Begründung diene folgendes:

Zu ואל vgl. Mordtmann, Beitr. zur min. Epigr., S. 116.[2] Meine Übersetzung von | שנ werde ich an anderem Orte ausführlich begründen. Hier fasse ich kurz zusammen: שנ ist die ,Grenzsäule', Müller, Hofmus., S. 32[3]. Daher heißt denn auch | שנ und später | כנ ,neben, bei' (Prätorius, ZDMG. 53, 9). Die Grenze zwischen zwei Grundstücken mag oft — man denke an die Bewässerungsverhältnisse des Landes — ein Kanal gebildet haben[4], von dem aus durch Seitenkanäle oder Wasserbehälter beide Grundstücke bewässert wurden. Am deutlichsten spricht Marseille X (vgl. Glaser, OLZ. 1905, Sp. 578 f. mit anderer Auffassung:) bustroph.

יהרמ | בנ | אסדכרב | בני | ואל | כמתת | הרתנ | ותׇנ | נחׇלנ

,I̱HRM, Sohn des ʾSDKRB hat gebaut (diesen Kanal). Und was der Abflußkanal berührt, ist die Grenze (ወሰን፡) der Palmpflanzung' — was eigens kundgetan wird, auch weil die Anrainer ein Anrecht auf sein Wasser haben. כמת ist mit assyr. *kimmatu* bei Angabe der ein Grundstück einschließenden Grenzobjekte, dieses selbst ist mit *kamû* ,einschließen' verwandt. Die von Glaser herangezogenen *kamâti* Babels dürften die äußeren Grenzbezirke der Stadt sein. Neben *km* mediae gem. und tertiae

---

[1] Oder: ,(welches Aroma stammt) aus dem Tempel B.' im Anschluß an Theophrast.

[2] Dieses אל ist von der Negation (soqoṭri *âl*) zu trennen. — Pronominal scheint אל auch relativisch gebraucht worden zu sein (Hommel, Chrest. S. 52 unten), so an einigen der von Glaser, Altjem. Nachr. 49 ff. vorgebrachten Stellen (Mehri *hal*, *hel* und *hel d-* Bittner, Stud. III, 68 f. = الذى), besonders nach | לכד ,betreff dessen, was' in Erlässen. Demonstrativ und Relativ unterscheiden sich nur syntaktisch. Wer will, übersetze: ,Was bestimmt ist [lautet]' und vergleiche zur Konstruktion Qoh. 5, 17.

[3] ,Grenze', bezw. ,angrenzen' übersetzen Hartmann, arab. Frage, 271 f.; Glaser, Altjem. Nachr., 89. 153.

[4] Vgl. Kodex Hammurabi § 55 f. D. H. Müller, ZDMG. 30, 682 oben zu Reh. I. IV. V (Bombay); Halévy, Revue sémitique XVI. 294 zu Glaser 739. Vgl. auch Euting, Tagbuch II, 152 f.

infirmae stellt sich noch arab. *kmt*, zu welchem أخذه بكميتته und كُميت = الطويل التامّ من الشهور والأعوام tritt. Der Bedeutungsübergang erinnert hier an das sinnverwandte *siḫirtu* ,Umfassung, Gänze, Gesamtheit'. — In Südarabien scheinen also für gewöhnlich die Bewässerungskanäle und die Besitzgrenzen sich in ihrem Verlauf angepaßt zu haben. Daher trugen die Grenzsäulen, die Hal. 199, 4 neben den |אותנ genannt werden (= Gl. 1150), oft wasserrechtliche Bestimmungen,[1] daher standen die שנ-Säulen oft bei Bewässerungsanlagen: Mordtmann a. a. O., p. 117. So ist die Inschrift Prid. 18:

ואל | שנ | היע | מסבאנ | אנסמ | ובערמ |

zu übersetzen: ,Und das ist gesetzlich (laut Vertrag) bestimmt: daß ins Wasserreservoir (der Kanal) fließe für Mensch und Vieh' (zu ihrer Tränkung).[2] Denn da שנ-Säulen diese und ähnliche Bestimmungen trugen, entwickelte sich die Bedeutung |שנ = ,Bestimmung', bezw. als Verb ,festgesetzt, bestimmt sein'.[3] Geht man jedoch statt von der konkreten Säule von den mehr abstrakten allgemeinen Bedeutungen des arab. سنّ, سُنّة aus (Prätorius a. a. O.), so ist die Bedeutungsentwicklung eben einen anderen Weg gegangen. Die Bedeutungen selbst bleiben aber aufrecht.

|העולנ und |הראשנ sind wie היע in Prid. 18 Infinitivi. Die ersten zwei Ausdrücke sind synonym[4] oder bilden eines der im Sabäischen häufigen ἓν διὰ δυοῖν. Zu עזל sei auf arab. عَزَلَ

[1] Eine solche Inschrift ist Gl. 739; s. die vorangehende Note und Rép. épigr. sém., Nr. 852. Der Stein stand frei, denn er ist auf vier Seiten beschrieben.

[2] Ein Verbot für die Anrainer, die Nachbarn daran zu hindern, daß der Kanal (Mordtmann, Sab. Denkm. 79; Glaser, Altjem. Nachr. 54) für ihre Bewässerungszwecke ins Wasserreservoir fließe, ist Gl. 739, c f: ובני | מטרנ | ... פאל | יסטעו | בני | רישנ | ..... | בנ | היע | לחשו | תא | מגררת | ממבא | מנ | לפקו |, Prid. XVIII ist kürzer gefaßt.

[3] Vgl. ,einladen, vorladen' zu Lade = Brett; Meringer, Indogermanische Forsch. XVI, 111 ff. — Von diesem aufschriftähnlichen |שנ | ואל wurde ein Verb gebildet; dies bedeutete wohl ,eine solche Säule (mit Aufschrift) errichten'. Der Inhalt der Aufschrift scheint Gl. 131 = CIH. 99, Z. 9 durch zwei Infinitive angedeutet: |היע | הדל | מאלשנ. — Vgl. noch diese Wurzel, bezw. הנ auch Halévy 536, 1, bezw. 349, 2 f. (Müller, ZDMG. 37, S. 3) neben מטר.

[4] Vgl. Mordtmann a. a. O., S. 99. — מראש übersetzt Müller, WZKM. 2, 210 ,entfernen'; die X. Form Hommel, Aufs. Abh., 180 ,spenden'.

hingewiesen: العَزْل ما تورده بيت المال تقدمة غير موزن ولا منتقد الي محلّ النجم‘. Darin, daß ein Teil für den Gott ausgesondert wird (عزل), besteht hier die Abgabe. Man vergleiche außerdem Ausdrücke wie خَرَاجُ oder አስተዋዕአ፡ ,Tribut einfordern‘.[1]

Das folgende |בנ|צרפ, bezw. |בנ|כל|צרפ kann wohl nur Stoffname sein. Ich dachte lange an ,Silber‘[2], bis ich im hier angedeuteten Zusammenhange mich für die Bedeutung einer aromatischen Pflanze entschied. Dieses |צרפ heißt ,des (Gottes) ꜣLMḲH‘; man wird wohl den Genetiv des Besitzers mehr im theologischen als in streng juridischem Sinne auffassen müssen; auf dem Räucheraltar Hal. 267 (une ligne tracée sur trois côtés d'un creuset de pierre) lesen wir:[3] מיבאל|רנד|צרי: sei es, daß wir מיב als eine mehr allgemeine Bezeichnung von Räucherarten auffassen oder nach der Analogie der übrigen Ausdrücke auf Räucheraltären es als den eigentlichen Namen einer Räucherart nehmen,[4] so können wir dieses מיבאל mit unserem |צרפ|אלמקה| wohl vergleichen: beide waren dem Gott bestimmt, kamen ihm allein als Opfer zu[5]; als Handelsartikel mußten sie ihm wenigstens Zoll entrichten: das erklärt die Verbindung mit dem Gottesnamen zur Genüge.

בנ|מחרמנ|בראנ: gibt allenfalls die Stelle an, wo der Tribut oder Zoll zu entrichten war.[6]

Ich bin in dieser Auffassung einer Tempelsteuer von der Darstellung ausgegangen, die uns die klassischen Autoren ver-

---

[1] ܐܦܩ, יָצָא ,ausgegeben werden‘; *šūṣu* ,mieten, pachten‘, wohl = ,(Miete, Pacht) zahlen‘.

[2] In Gl. 887, 1 = CIH. 291 übersetzt Mordtmann dasselbe Wort mit Recht ,Auslage(n)‘. Ich habe auch diese Bedeutung einzusetzen versucht; doch scheint der Sinn, welchen unsere Inschrift dann bekäme, sachlich sich weniger gut begründen zu lassen; denn dieser wäre: von den Zahlungen, die aus dem Tempel geleistet werden, seien (von den Empfängern) Abgaben zu entrichten; also eine Steuer auf Tempellöhne oder Einnahmen vom Tempel.

[3] Vgl. D. H. Müller, Burgen und Schlösser II, 25 [977].

[4] Vgl. D. H. Müller, Hofmus, S. 48.

[5] Exod. 30, 36.

[6] Vgl. S. 7, Note 1. Trotz der in letzter Zeit (CIH., Band II, S. 64, b) gegen die Auffassung von |בנ als ب lautgewordenen Zweifel, möchte ich bei der bisherigen Ansicht bleiben; hauptsächlich mit Rücksicht darauf, daß auch andere Präpositionen (vgl |לב etc.) im Sabäischen ein נ annehmen können. Vgl. Hommel, Chrest., S. 49 und Weber, Studien II, 9.

mitteln und die auch sonst sehr viel Wahrscheinlichkeit hat. Ich möchte ergänzend noch darauf hinweisen, daß der rätselhafte *Sabin* bei Plinius, sei diese Namensform durch Mißverständnis oder durch Verschreibung entstanden, für den Mondgott *Sin* gehalten worden ist;[1] da auch ʾLMḲH letzten Endes eine Mondgottheit ist, wäre selbst darin eine Übereinstimmung gelegen, daß es sich in der Inschrift, wie bei Plinius, um eine Abgabe von Räucherspezereien an den Mondgott handeln würde. Doch lege ich darauf kein Gewicht; Theophrast an der oben mitgeteilten Stelle spricht von dem ἱερὸν τὸ τοῦ ἡλίου.[2]

כבר I

Ob die Vermutung schon ausgesprochen worden ist, daß min. כבר als Stoffname = *capparis* sei, ist mir nicht bekannt. Das Wort erscheint auf dem Libationsaltar Sab. Denkm. 23 und 25[3], ferner auf dem Libationsaltare Derenbourg, Études I, 3[4] und in Hal. 273. In Hal. 412 hat jedoch die Glasersche Kopie (= Gl. 309) סבר statt כבר. In Sab. Denkm. 23 heißt es: וכבר I נשר I[5], wie auch in der Derenbourgschen Aufschrift zu ergänzen ist; in Hal. 273 (aus Kamnâ) lesen wir: וכבר I ולה I וכבר I נשר I.

Zu كَبَر vgl. I. Löw, Aram. Pflanzennamen, S. 262 ff., Nr. 201. Nach Lane s. v. (2586 a) wurde aus كبر und Gerste ein Getränk bereitet. Es kann also nicht auffallen, wenn כבר in derselben Bedeutung wie كَبَر auf südarabischen Libationsaltären vorkommt. Die Heimat der κάππαρις ist nach Schraders Reallexikon 267 Südeuropa, nach Boisacqs etymolog. Wörterbuch *les pays à*

[1] Sabäische Denkmäler, S. 57; Mordtmann, ZDMG. 44, 186.

[2] Aus den karthagischen Opfertarifen (Lidzbarski, Handbuch I, 164) wissen wir, daß bei Tieropfern Fleischteile oder Geld den Priestern als Abgabe zufielen. Es kann also unser Text auch so zu deuten sein, daß von den Spezereien, welche im Tempel BRʾân für den Gott verbrannt werden sollten, (den Priestern) ein Anteil, bezw. Geld zugefallen ist. — Für die Grundauffassung der Inschrift würde es keinen bedeutenden Unterschied ausmachen. Vgl. Exod. 25, 6.

[3] Vgl. auch Mordtmann, Catalogue sommaire, S. 18 f.; wahrscheinlich aus Kamnâ.

[4] Journal. as. VIII/2. 1883, S. 237.

[5] Schon Mordtmann, Catalogue l. c., hat erkannt, daß die Rede ist von *plusieurs offrandes faites aux divinités Athtâr* etc.

l'orient de la Méditerranée. Das Wort kommt auch im Persischen (كبر, كور) vor und dürfte ein Wanderwort sein.

Mit dieser Auffassung von כבר lassen sich die Attribute נשׁר und ולח vereinen. Ich vergleiche Lisân, s. v. الوريخة المسترخى أمرخت العجين من العجين und Ǵauharī, s. v. اذا أكثرت ماءه لكثرة الماء حتّى رقّ; auch أرْضٌ وَخِةٌ (neben وَرِخَةٌ) wird nach der im Qāmûs mitgeteilten Bedeutung dazu gehören: ابتلّ = استولخ. Demnach wäre ולח etwa ‚aufgeweicht, mazeriert'. — נשׁר möchte ich zu نسر = كشط stellen ‚enthülst': capparis baccae folliculis inclusae qui cum baccae maturitatem assequuntur disrumpuntur et decidunt[1]. Zieht man تنسّر[2] ‚in Stücke, in Fasern zerfallen' heran, dann würde נשׁר in eine ähnliche Bedeutungskategorie gehören wie ולח.

---

[1] Delitzsch, Kommentar zu Qoheleth IV/4, S. 451.

[2] Vgl. نشر und انتشر, womit in den Wörterbüchern dieses تنسّر glossiert wird.

II.

Der zweigipflige Akzent im Minäo-Sabäischen.[1]

Die Frage des ‚parasitischen' *h* im Minäischen, Sabäischen, dann in den Inschriften von Haram, Ḥaḍramaut und Ḳatabân ist schon vielfach erörtert worden. Im wesentlichen lassen sich die Ansichten in zwei Gruppen scheiden, die man kurz als die phonetische Theorie einerseits, andererseits als die graphische wird bezeichnen können; Anhänger der älteren graphischen Theorie sind Halévy[2], Hommel[3], Nielsen[4], Weber[5], Winckler[6], während Mordtmann[7] und Praetorius[8] bei der Erklärung des scheinbar überschüssigen altsüdarabischen *h* nicht, wie mir scheinen möchte, vorwiegend im Schriftbild, sondern mehr im mutmaßlichen Lautbilde das Problem sehen, so zwar, daß sie eher von der Schrift einen Schluß auf eine ungewohnte Lautverbindung ziehen, als daß sie ein ungewöhnliches Schriftbild der gewohnten Lautgruppierung anzupassen trachten.

Dieser Standpunkt findet sich auch bei den Vertretern des graphischen Charakters jenes *h* angedeutet; insofern als sie in einzelnen Fällen, welche auf den ersten Blick von den übrigen stark abstechen, gleichfalls annehmen, daß dem

[1] Für das Material, das mir zum ersten, das Soqoṭri umfassenden Teil dieser Studie M. Bittner zur Verfügung gestellt hat, spreche ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aus. Es ist überall unter seinem Namen angeführt.

[2] Études sabéennes, S. 30; vgl. ebda S. 57 f.

[3] MVAG 1897, 3. S. 258 (11—25); Chrestomathie, § 7.

[4] Neue Ḳatabanische Inschriften (MVAG 1906, 4), S. 47. 49 ff. Dazu A. Ungnad, OLZ 1907, Sp. 496 f. Ders.: Der Gott Ilmuḳah (MVAG 1909, 4), S. 15 ff.

[5] Studien III, 47 ff. (MVAG 1907, 2).

[6] MVAG 1898, 1. S. 49, Note 2.

[7] Beiträge zur min. Epigr., S. 78 ff.

[8] ZDMG 62, 708 ff.

geschriebenen auch ein lautbares *h* habe entsprechen müssen, besonders dort, wo sich in anderen semitischen Sprachen Analogien finden.

Als erster hat Praetorius zur Klärung unseres Sprachproblems das Soqoṭri herangezogen; seine Ausführungen fanden jedoch von Nielsen in seiner Schrift über den sabäischen Gott 𐩱𐩡𐩣𐩤𐩠 starken Widerspruch. Das phonetische Problem des minäo-sabäischen 𐩠 steht also wieder im Vordergrund; besonders seit die grammatische Verarbeitung des soqoṭranischen Sprachstoffes durch M. Bittner[1] begonnen und dieser erkannt hat, daß das von Praetorius zur Erklärung des Minäischen herangezogene hier doch unbestritten lautbare *h* des Soqoṭri mit Langvokalen zusammenhängt.[2]

Da ich die Untersuchung Praetorius' im Zusammenhang wieder aufnehme — meines Erachtens läßt sich nicht-etymologisches min. 𐩠 vom nicht-etymologischen *h* des Soqoṭri, sei es noch so ungewohnt, nicht trennen — und weil die von Nielsen dagegen erhobenen Einwände zu berücksichtigen sind, werde ich dem ‚parasitischen *h*' auch im Soqoṭri weiter, als es Praetorius getan hat, nachgehen müssen. Das geschieht an der Hand des in Müllers Texten[3] zugänglichen Sprachmaterials und nur so weit, als die Feststellung und Erklärung phonetischer Erscheinungen in Betracht kommt, die als solche oder kraft ihrer Deutung auf das rätselhafte minäische (sog. graphische) 𐩠 einiges Licht werfen könnten. Damit kann freilich und soll nicht den näher eingehenden Untersuchungen vorgegriffen werden, welche wir von Bittner in seiner Grammatik des Soqoṭri[4] zu erwarten haben.

Dieser hat im Abschnitt seiner Vorstudien, welcher das nicht-etymologische *h* zum Gegenstande hat, richtig gesehen, daß im bodenständigen Sprachgut *h* des Soqoṭri in gewissen Fällen und auf nominalem Gebiete mit jetzt enttontem Langvokal zusammenhängt. Ich möchte den Vorgang so erklären:

§ 1. Urlange und tongedehnte Silben, die vor Abfall der Flexionsendungen *u*, *i*, *a* in der vorletzten Silbe waren, hatten

---

[1] Vorstudien I = SBWA 173. Bd., 4. Abh. 1913.

[2] Ebda S. 5 f. Note.

[3] Südarab. Expedit. IV. VI. VII, im folgenden mit (Müller) I. II. III zitiert.

[4] Vgl. Vorstudien, S. 3, Vorbemerkung.

zweigipfligen Akzent[1]; abgesehen von Stammsilben auch die Endung *ấn[2] der plurales fracti (§ 6, ε), die feminine Pluralendung *ất[3], die maskuline Pluralendung *în, die Nisbe und Deminutivendung *î und die Deminutivendung *în, ấn[4]. Statt Doppelkonsonanz, die nach Abfall der Endung im Auslaut schwand, konnte unter dem Akzent Vokaldehnung mit Doppelgipfel eintreten.

Aus diesen einsilbigen Gruppen mit Doppelgipfel sind im Soqoṭri zweisilbige Verbindungen hervorgegangen[5]; wie zwischen zwei Vokalen, die verschiedenen Silben angehören, konnte sich also auch hier ein Gleitlaut einschieben.[6] Dieser Gleitlaut war meist *h*, selten blieb die zweite Silbe leise eingesetzt.

Dementsprechend ergab:[7]

Mit Langvokal aus Diphthong *ēd > *'éed* ‚Hand'[8]; mit sekundärer Länge *ōz > *'óoz*[9] ‚Ziege' = عَنْز mehri *ḥôṣ*, *'ām > *'áam* ‚große' (fem.), *'ēb > *'éeb* ‚groß' (masc.)[10]. Im stark veränderten *'íitin* ‚Himmel' = mehri *hîtēm*[11] und in *'éefo*, *'áffo* =

[1] Sievers, Phonetik [5], §§ 580 ff.

[2] Auf diesen von mir übersehenen Fall machte mich M. Bittner aufmerksam.

[3] Damit sind natürlich die als ursprünglich angenommenen, dem Altarabischen entsprechenden Formen der Endungen gemeint, nicht ihre jetzige Lautgestalt im Soqoṭri. — Daß in arabischen Lehnwörtern unverändertes *āt*, *et* als fem. Pluralendung vorkommt, ist nach § 9 zu beurteilen.

[4] Bittner setzt als Deminutivendung entschieden nur *ên* mit *ê* an; auf Grund seiner Einsicht in Müllers Niederschrift bemerkt er: ‚M. schwankte oft beim Niederschreiben . . . ob er *e* oder *i* notieren sollte. Manchmal hörte er, wie er ausdrücklich bemerkt, beides.' S. die vorangehende Note.

[5] Sievers, ebda § 584.

[6] Ebda § 409; zum Semitischen Brockelmann I, § 39.

[7] Ich bezeichne im folgenden die zweisilbige Verbindung schematisch mit *vhv*, bezw. *v'v*; den zweigipfligen Akzent mit dem Zirkumflexzeichen.

[8] Müller II. passim.

[9] Ebda II, 128, 6. 15. 31.

[10] Müller, WZKM 23, 347 ff.

[11] Bittner a. a. O., S. 42. — In *it*, bezw. *t* möchte ich zwar auch die Femininendung sehen, jedoch in *-em* (bezw. *-in*) nicht mit Metathese das *ma* von שמים, sondern die alte Lokativendung *aim*, bezw. *ain* (Brockelmann I, § 216) und *hî-tem* aus *si-mī-tem > *sītem durch Haplologie erklären, genau der von Brockelmann I, S. 262, β angeführten Silbengruppe entsprechend: *-ya-la-tal- > -yu-ttal-* in أَوَّلَهْ البارح. Durch den im

mehri *habû hâbū*[1] ‚Familie, Leute' wurde *-in*, bzw. *-o* als Endung aufgefaßt; *-û*, bzw. *-o* von *'éefo habû* ist tatsächlich die erhaltene, dem altarabischen Constructus entsprechende Endung wie in أَبُو ‚Vater'; zu Gentilnamen, die mit أَبُو gebildet, **abū*, **abā* = ‚Leute, Familie' ergaben, vgl. Südarab. Exped. X, S. 213 z WZKM 25, 84 und Snouck-Hurgronje, ZA 26, 226.

Bevor im nächsten Paragraph zu den Formen mit *v̄* > *vhv* übergegangen wird, sei daran erinnert, daß in den Mahrasprachen[2] *i̯*, *u̯*, *h* und ' als Übergangs- und Gleitlaute abwechseln: *ksîu̯em*, *ksîi̯em*, *ksîem*, *ksêhem* Bittner, Studien II, 101; *íyerih*, *íherih* I, 155, 16 ‚folgte ihm'. Auch die Dualendung *-i* ist gehaucht statt leise eingesetzt, wenn sie an den vokalischen Auslaut von *bébe-* tritt: *bebéhi*.[3]

Die bisher angeführten Beispiele ergaben, daß *v̄* > *v'v* bei vornbetonten meist kürzesten Nominibus eintritt, die primär oder sekundär mit ' anlauten (Assimilation). Das Frageadverb wo? jedoch lautet *hó'o* < **hō*, mehri *hâ*.

§ 2. Während in den § 1 angeführten Formen mit *v̄* > *v'v* der Doppelgipfel noch die ursprüngliche Lagerung mit dem Ton auf dem ersten Gipfel, bzw. der ersten Silbe zeigt,[4] sind die Formen mit *v̄* > *vhv* viel mannigfaltiger.

Als die Flexionsendungen *-u*, *-i*, *-a* geschwunden waren, hatten die in Betracht kommenden Formen Ultimabetonung, d. h. es stand der Doppelgipfel in der letzten Silbe. Nach Verlust der Flexionsendung setzte aber der schon von Bittner beobachtete[5] Tonrückgang auf die jetzige Paenultima ein[6]: ein Prozeß, der noch nicht ganz abgeschlossen erscheint (§ 3). Das

Soqoṭri erfolgenden Ersatz des (aus *s* hervorgegangenen) gehauchten Einsatzes durch den festen ist das Wort fast unkenntlich geworden.

[1] Müller, WZKM, a. a. O., Bittner, a. a. O., S. 120, der das Wort gleich ሰብእ፡ setzt.

[2] Diesen Namen schlägt Bittner für Mehri, Soqotri und Šḫauri vor.

[3] Müller, WZKM 23, 349.

[4] Vgl. deutsches *fú-əs*, *gú-ət* = Fuß, gut.

[5] Vorstudien, S. 4, Note 3 zu Anfang; seltener auf die Antepaenultima: **fidānīn* > *fidenhin* § 5, α; *'ói̯egen* I, 158, 10 und ebda 68, Note 1 zu *'eu̯géniten*.

[6] Vgl. das Neuhebräische und zum Syrischen Brockelmann, Grundriß I, S. 112, λ. μ. Die Gründe des Tonrückgangs zu erörtern, fällt aus dem Rahmen dieser Darlegungen.

Gefühl für den musikalisch-rhythmischen Charakter des zweigipfligen Akzentes war geschwunden[1] oder im Schwinden begriffen: der Gleitlaut *h* in *vhv* und ʾ in *vʾv* verschob sich zum Positionslaut (§ 7) und verblieb; die zweigipflige Silbe war vollends zur zweisilbigen Gruppe geworden, als die sie sich jetzt, trotz des rückgehenden Akzentes, umgeformt erhielt.

Demnach ergeben urlange Silben

α) im Stamm: صَيَّاغ[2] *ṣáyhaḥ* ‚Schmied‘ Müller, II, 367, 1 < **ṣàịịāḥ* > **ṣàịịáhaḥ*, dieses mit zurückgezogenem Akzent **ṣáịahaḥ* und Schwund des *a* vor *h* nach der neuen Drucksilbe[3]: *ṣáyhaḥ*; ebenso *míbrhe* < مُبَرَّى ‚Kind‘ Müller, II, 177, 5;

β) in Kollektivstämmen (gebrochenen Pluralen): *qúbehor* ‚Gräber‘ II, 125, 15f., *qérehon* ‚Hörner‘[4] III, 56, § 25; *ḍálihal* < ضِلال Plur. von *ḍálhel* < ضَلِيل II, 156, N. 1. *šíbrehor* II, 165, N. 2 < **šìbrār*, Sing.: *šíbreher* < **šìbrīr*[5]. Mit Langvokal in der jetzt letzten und vorletzten Silbe: *qármhem* < **qàrmīm*, Plur.: *qarémhem* < **qaràmīm* II. 355, N. 3 ‚Fingerglied‘; *maʿóṭihin* < *مُعَاطِين, Sing.: *maʿṭéynoh* ‚Armring‘ II, 367, 15;

γ) im Plural mit Dehnung des Stammvokals[6] von *šem* (Müller, II, 235, 15) Name إِسْم שֵׁם: *šóhom* II, 228, 15 mit Wechsel

---

[1] Daher die Tatsache (Bittner a. a. O.), daß jüngere Lehnwörter und Formen aus dem Arabischen keine Spur von Doppelgipfel (kein *h*) zeigen, weder bei Ultimabetonung noch bei zurückgezogenem Akzente: sie sind zu einer Zeit übernommen, als der Tonrückgang weit vorgeschritten, die zweigipfliche Betonung nicht mehr vorhanden war, s. § 9.

[2] Bittner macht mich auf die Nominalform *qḗtel* neben *qḗtehel* aufmerksam: *rékeb* ‚Reiter‘, *séreq* ‚Dieb‘, neben *gédeher* ‚Koch‘ und vergleicht zu jenen hebr. רַכָּב Da neben diesem auch ein רֹכֵב besteht, hätten wir meines Erachtens auch im Soqoṭri eine verkürzte *qattal*- neben der regelrechten *qattāl*-Form: vgl. Barth, § 33 c. Brockelmann I, § 149 a, S. 361.

[3] Sie war ursprünglich nebentonig. — Dieser Vorgang ist besonders dafür bezeichnend, daß *h* Positionslaut geworden war und *aha* als zwei Silben galt; vgl. § 8. Die Beispiele könnte ich beliebig vermehren; ich gebe nur eine Auswahl.

[4] Nach Bittners Mitteilung (*a*)*qtál*-Formen. — Sie sind aber dann, wie die jetzige Vokal- und Drucklagerung zeigt, zu Formen $c_1 v c_2 \bar{v} c_3$ geworden; vgl. mein: Zur Formenlehre des Mehri, S. 10.

[5] Erklärt mit مكان ظاهر.

[6] Darauf beruhen m. E. auch die Plurale der vierradikaligen, teils ursprünglich, teils durch Analogie; wie *maqâtil* zu den Singularen *máqtal*(*-il*) < *maqatal*. Diese Art der Pluralbildung geht jener durch Doppe-

von *i* sing., *a* plur. wie in إِبْن בֵּן zu بَنُون בָּנִים. Von diesem Plural drang *h* als Positionslaut in den Singular ein: *šhēm* Müller, I, 60, 6, 61, 7. 8; davon wieder ein Plural mit Kollektivendung: **ašhăm-ōt*[1] > *ešhámo* II, 4, 21;

δ) mit Tondehnung im Singularstamm: *díqehon* ‚Bart' II, 145, 25 etc. = ذَقْن aus tongedehntem zweigipfligen **diqān*; sogar mit tongedehnt-zweigipfligem Nebensilbenvokal *ṭífher* II, 63, 16 < **ṭifīr* = ظُفْر[2] *ḥábehol* ‚Strick' < *ḥabāl* = حَبْل II, 218, N. 230; vielleicht auch *'émhir* أَمْر II, 26, 4 Mehri *'ẹmer* < *'amr-*. Tondehnung und Doppelgipfel des Stammvokals im einsilbigen Nomen zeigt *'oóben* (Vers) = אֶבֶן Stein II, 162, 11 (163, 5. 8 *'óben*) s. § 1 und vgl. Mehriformen wie *qóuber*, *qáber* = قَبْر etc. Bittner, Studien I, § 5. Ebenso ist رَزّ ‚Reis' > **irēz* > *írhez* II, 135, 8 = Mehri *haịrêz* zu beurteilen.

ε) in der Endung plur. masc. sani *în-a*, die wie im Mehri auch an gebrochene Plurale antritt; am einsilbigen Stamm (vgl. שְׁקָמִים): *'álm* II, 313, 6 ‚Zeichen' Plur. *'álmehin* < **'almīn* II, 2, 25, *šórig* ‚Höhle', *šírgehin* II, 334, Note 4[3]; am zweisilbigen Stamm, meistens von femininis (vgl. أَرَضُون) *ḥázreh* II, 183, N. 2, *ḥezárhen* ‚Zwischenraum', *gé'ereh* und *g'éreh* ‚Welle' II, 177, 13, 230, 12. 17, *ge'árhen* II, 177, 18; am gebrochenen Plural *mórqaḥ* ‚Stab', Plur. *meréqaḥhin* < **maràqiḥ-īn* II, 361, 20f. 25[4]; *muqdéịroh* ‚Dattelkonfekt', Plural (mit *á*, zum Singular mit *î*) *muqdárhen*, *miqdárhen* II, 183, Nr. 104; 266, 17.

---

lung (Brockelmann I, § 240) ebenso parallel, wie die Extensivform *qâtala* der Intensivform *qáttala*. Vgl. WZKM, Bd. 29, S. 60ff.

[1] Zur Mehriform *haqtāl-at*: Bittner, Studien I, S. 64. — Daß *h* hier Positionslaut ist, beweist seine Erhaltung vor der tonlangen Femininendung sing. (s. § 6, α). Wie weit der nur im I. Bande überlieferte Sing. *šhēm* verläßlich ist, läßt sich schwer beurteilen; *ešhámo* kann ja von *šóhom* als zweiter Plural gebildet sein; dieses selbst könnte auch auf **šūm* zurückgehen — jedenfalls aber auf eine langvokalige Form, was für die Beurteilung des minäischen Plurals ׀ כהנ ausschlaggebend ist. — Umgekehrt hält Bittner das *h* in *šóhom* für verschleppt aus dem Sing. *šhem*, der nach § 4, α zu beurteilen wäre.

[2] Vgl. dazu mein ‚Zur Formenlehre des Mehri', S. 1 f.

[3] Zu den Formen *'ásrhen* II, 65, 10, *yáumhen* passim, *ṭádhen* II, 26, 24 u. ö., *ṭāden* II, 23, 19, *ṭéythen*, *ṭéthen* II, 96, 25, III, 101, 4. 5 u. ä. nach *kal*, *kol* = كُلّ vgl. § 13 γ.

[4] Von Bittner < **morqáḥēn* mit Umstellung von *qa* als Deminutiv erklärt unter Hinweis auf *msigídhin* ‚kleine Moschee'; ebenso *muqdárhen*.

ζ) In der Nisbe und Deminutivendung (Brockelmann I, § 221) *ī* und dem Possessivsuffix der 1. Sing.; *qamórhi* II, 194 unten < **qamàrī* Nisbe zu *qámeher* < **qamăr*; *qóqihi* Demin. von *qáqa* ‚Bruder' II, 199, Note 4; zum Possessivsuffix 1. Sing. *-hi* s. Bittner, Vorstudien, S. 19. 24ff.

η) In der häufigen Deminutivendung[1] Sing. *īn*, Plur. *ān*: *ʿoiyégehen* < **ʿuịàịgīn*, Plur. *ʿoiyígihon* < **uịàịgān* Müller, WZKM 23, 352; **qalīn* > **qalⁱīn* > **qàịīn*[2] > *qéyhen* II, 180 apu; Plur. *qéyhon* II, 62, 17; 172, 20 < **qàịān*; ebenso *qalálhen* II, 356 paen., Plur. *qalálihon* II, 314, 4; *ḳarírhon* ‚wenige' II, 359, 3 zu *ḳarérhen*. — Auch zu Singularen ohne Deminutivendung *īn*, die aber die letzte Silbe mit *ī* und Wiederholung des 3. Radikals oder mit *m*[3] bilden, tritt *ihon* als Deminutivpluralendung an (s. § 7, β): *túrher* < **turīr* zu ثغر, שער[4] ‚Türchen', Plur. *turírihon* II, 363, Note 5; *kérkam*, Plur. *kerkímihon* ‚Eidotter' II, 360, N. 3; *mgéšhem*, Plur. *mgíšimihon*. Das *i* von *ihon* ist aus der Singularendung *īn* verschleppt,[5] bzw. durch das stammhafte *ī* des reduplizierten Singulars hervorgerufen.

§ 3. Der im vorangehenden Paragraph ersichtliche Vorgang der Akzentverschiebung scheint noch nicht abgeschlossen zu sein; es gibt noch betonte zweisilbige, aus Doppelgipfel entstandene Gruppen, und zwar *v́͡hv*, aber auch *vh͡v́*;[6] jene zeigen noch die ursprüngliche Lagerung mit dem Ton auf dem ersten Gipfel, bzw. der ersten Silbe; *vh͡v́*, wo es am Wortende steht, geht vielleicht auf eine sekundäre Nachwirkung der nach Abfall der Kasusendungen im Soqoṭri weit, z. B. über das ganze Femin. Sing. ausgebreiteten Ultimabetonung[7] zurück, wobei jedoch betontes *-ḥé* nicht mehr als 2. Gipfel, sondern schon als

---

[1] Vgl. mein ‚Zur Formenlehre des Mehri', S. 18 f.

[2] Brockelmann I, S. 207, b, δ. Das Nichtdeminutiv *qál* II, 141, 7, fem. *qéle* II, 266, 20. — Nach Bittner gehört *qéyhen* < **qayîn* zur Wurzel *qyn*, im Soqoṭri konkav, im Mehri massiv: *qanûn*, zu arab. قَيْن und قِنّ ‚Sklave'.

[3] D. H. Müller, Florilegium de Vogüé 445 ff.

[4] Nach Bittner unsicherer Etymologie.

[5] S. Note 1.

[6] Nicht in Betracht kommt *v́ʒv* in den § 1 behandelten Formen wie *ʾóorim*, *órim* II, 176, 13. 18. 223, 2, wo ein Zurückweichen des Akzentes nicht möglich war; *vʒv́* im Vers 162, 11, *ʾoóben* ‚Stein' אֶבֶן; vgl. die Duale § 6, β.

[7] Auch bei einfachem Silbengipfel.

selbständige Einzelsilbe galt: das würde ergeben, daß neue und alte Akzentverhältnisse sich im Soqoṭri derzeit noch kreuzen, jene aber schon bei weitem überwiegen.

α) *v́hv*: *ʿeṭéhan* ‚Naht' Demin. aus خيط II, 159 Note < *ʿē-ṭā̃n*; *baʿáhar*, Plur. ‚Kamele' II, 203, 20 (Vers) 226 ult. III, 89, 10 neben *báʿhar*[1] III, 101 paen. < *baʿā̃r*; ebenso die Plurale *gemáhal* II, 45, 4; 203, Note 1 (Vers) III, 5, 15; 49, 13 vom Sing. *gemál* III, 6, 1; II, 184, 1 und *ḥaṭáham* II, 181, Nr. 95 (poetisch und Prosa).

β) *vhv́*: *el(e)hé* < *ulē̦* (Barth, Pronominalbildung, S. 118f.), vgl. jedoch § 25α; im Suffix der 1. Sing. *idhí* neben *ménhi*, *ʿánhi* Bittner, Vorstudien, S. 15; *gimohól* ‚Kamele' I, 132, 23. Auf die Betonung *vhv́* gehen die Plurale wie *idehónten* zurück, § 7, α.

§ 4. Als der zweigipflige Akzent im Schwinden war, scheint sekundär sowohl bei Formen mit zurückgezogenem Ton (§ 2), als auch bei solchen mit betonter zweisilbiger Gruppe (§ 3) unter Ausfall des *h*, bzw. des leisen Einsatzes Verkürzung (Kontraktion)[2] eingetreten zu sein, so daß jetzt Formen wie *ʾéeb*, *ḥáher*, *ḥaréréhen* neben *ʾéb*, *ḥár*, *ḥaréren* gehen. Diese Erscheinung hat ihren Grund 1. darin, daß im selben Paradigma aus den § 5 anzuführenden Gründen Formen mit zweisilbiger Gruppe *vhv* neben primär verkürzten vorkommen und sich beeinflussen; z. B. *ḥaréréhen*, Fem. *ḥareréno h*; 2. in der Wirkung des Arabischen, bzw. der aus ihm übernommenen Lehnwörter (§ 9); in dieser Beziehung ist es bedeutungsvoll, daß im Soqoṭri arabische (eingipflige) innere Pluralformen neben autochthonen mit Doppelgipfel teils unterschiedslos, teils mit veränderter Funktion zu belegen sind: so neben *árṭal* : *ríṭehol* ‚Pfunde' I, 150, 15 und neben den § 3, α erwähnten Formen zum Sing. *béʿer*, *beʿér* (pass.) auch *ebʿár* III, 90, 7; *ébʿar* II, 44, 2, 145, 1; *ébeʿar* II, 144, 28 ‚Kamele'; besonders deutlich in *ʿébehor* ‚Brunnen' < آبار < أَبْأر mit verstärktem Einsatz[3] > *ʿabā̃r* II, 79, 23, das als Singular

---

[1] Hier spielt wohl auch die Metathese *ʿAin* Vokal > Vokal *ʿAin* mit; Brockelmann I, 270, λ.

[2] Darauf weist die im Verhältnis zur unverkürzten Form nicht veränderte Vokalqualität in § β.

[3] WZKM 25, 83f. — Bittner, Vorstudien I, S. 6 stellt es zu Šḥaurī *ġor*, Pl. *ġabrín* ‚Brunnen'. Weil zu diesem das von Bittner selbst a. a. O. verglichene غور etymologisch trefflich paßt, dürfte *b* des Plurals *ġabrín*,

fungiert[1], während die arabische Form *ʿáber* (ohne *h*) II, 370, 10, III, 48, 17 für den Plural eintritt.[2]

α) Einsilbige Formen mit *vhé*, *éhv* und verkürzt: *ter* neben *ther*, ثغر, שער ,Türe' II, 366, 1; *ḥáher* ,schwarz' II, 139, 26, 234, 16, 320, 2 neben *ḥar* II, 319, 20, III, 27, 3; *qor* ,damit' (gewöhnlich *qehór*) II, 348, 6 poet.; *derâhim kîn* II, 86, 26; *derâhim kéhin* II, 233, 14; *kéhin* II, 123, 24, 162 ult. ,viel' neben *kîn* II, 113 ult., 129, 12; *'éran* neben *'érehon* ,Schafe' Bittner a. a. O. S. 32.

β) Einsilbige und kürzeste Formen mit *vʾv* (§ 1) und verkürzt: *íitin* und *ítin* III, 14, 4; *'ām* II, 45, 11 und *'áam* II, 46, 5; *óz* = عَنْز II, 128, 18. 23 neben *ó'oz* passim; *'ed* neben *é'ed* pass.; *óorim* neben *órim* ,Weg' II, 176, 13. 18, 223, 2; *óben* ,Stein' III, 54, 7 neben *'oóben* II, 162, 11; so entstehen Formen mit Akzent- und Quantitätsverhältnissen, die etwa den arabischen entsprechen würden, doch mit anderer Vokalqualität als im Arabischen.

γ) *vhv* neben verkürzter Form bei enttonter zweisilbiger Gruppe: *maʿtíbeher*, *maʿtibêr* ,zu sehen' I, 155, 2; *ʿoiégen* (Demin. § 2, η) III, 21, 2, 50, 9 neben *ʿoiégehen* 22, 3; *ḥaréren* II, 242, 14 (Vers) neben *ḥarérehen* ,wenig' II, 242, 18, 346, 8 (Fem. *ḥariréne!* II, 342, 10); *ṣaléfan* (Demin.) ,weiß' II, 205, Note 2 (ohne *h*, Fem. *ṣalefénoh!*); *ṭáden* (§ 13 γ) II, 23, 19, I, 66, 18 neben sonstigem *ṭádhen*; *ʿélhe* ,Höhe, oben' als beduinisch bezeichnet neben *ʿalé* in II, 48, 29; *ʿaléh* II, 179, 22, *ʿále* II, 79, 31, 125, 22 und *ʿalé* unmittelbar neben *ʿále*[3] II, 195, 14.

δ) Die im vorangehenden geschilderte Formenmischung bringt es mit sich, daß oft auch etymologisches *h* wie das nichtetymologische in γ) schwindet: *šôd* II, 148, 6, 150, 19 = شهود; *fírim* II, 356, 1 (Vers) ,Mädchen', sonst *fírehim*, zu dessen Dual *firími* Bittner a. a. O. S. 27[4] zu vergleichen ist.

---

wie so oft im Šḥauri sekundär aus *ẓ* entwickelt sein. Daher glaube ich, das Soqoṭriwort mit *b* von der Šḥaurī-Wurzel mit *ẓ* trennen und für das Soqoṭri die Ableitung von ثغر mit zur Wahl stellen zu müssen, um so mehr als غبر oder عبر semasiologisch weniger in Betracht kommen dürften.

[1] So auch Praetorius, DMG 62, 713. Zu den häufigen als Singular fungierenden Pluralformen vgl. mein ,Zur Formenlehre des Mehri', S. 9f. 12.

[2] Ein arabischer Plural scheint auch *énehor* = أنهار zu sein; ebenso *msēmir* = مسامير II, 367 etc.

[3] Beachte die Freiheit des Akzentes.

[4] Einmal II, 69, 14 umgekehrt *ḏalhelíti* ,zwei Hexen' für *ḏalelíti*.

ε) Die zwei Interrogativa *mon, mhon* wer? und *iném, ínem* I, 69, 21, *ínehem* was? Hier im Fragewort könnte man getrennten Ursprung der zwei Formen annehmen, deren eine — mit *h* — auf die mit geschliffenem (musikalisch doppeltönigem) Akzent gesprochene Frage zurückgehen, während die andere stark geschnittenen Akzent[1] voraussetzen würde. *Iném* gehört zum unveränderlichen damasz.-arabischen Interrog. *ai̯-na*, tunis. *äna*[2] ‚welcher, welche?', an das noch demonstratives *-ma*[3] أَيْمَ ‚was?' getreten ist:[4] **ai̯ná-m(a)* > **inēm* > *ínehem*. — *mōn, mhón*, Šḫauri *mun* ‚wer?'[5] ist tongedehntes مَنْ, vgl. äg.-arab. *mîn*. Praetorius hat darauf hingewiesen, daß die *h*-Formen mit seltenen Ausnahmen nach Präpositionen in Genetivfunktion stehen: *b-ínhem* II, 120, 8, 124, 22 usf., auch *e-mhón* ‚wen?' II, 127, Z. 1. Tatsächlich scheint auch im Minäischen (§§ 22. 25, γ) der zweigipflige Akzent sich im Genetiv länger als sonst erhalten zu haben.

§ 5. Aus prosodischen Gründen schwindet der Doppelgipfel des Stammes vor dem Doppelgipfel der Endung Pluralis *īn* > *hen, hin*, der Nisbe *ī* > *hi* und des Deminutivs *īn* > *hen, ān* > *hon, ihon*:

α) Vgl. § 2 ε. Sing. *fídehon* < **fidān*, Plur. *fídenhin* < **fidanīn* ‚Berg'; Sing. *šérehom, šírhom* ‚Baum', Plur. *šíremhin, šírmehin* Bittner, Vorstudien, S. 5f. Zur Verkürzung der zweiten Stammsilbe vgl. den Mehriplural *qitalîn* zu *qitâl* (Bittner, Studien I, § 45). In der Betonung der ersten Stammsilbe, welche hier antepänultima ist, folgt der Plural dem Singular.

β) zur Nisbe vgl. *qamórhi* < **qamàrī́* zu *qámeher* < **qàmā́r* II, 194 (§ 2, ζ).

γ) Deminutivendung: *ṣélhel*, Plur. *ṣélhol* < **ṣalīl, *ṣilāl* ‚Tal, Fluß'; dazu das Demin. *ṣalálhen* < **ṣalalīn*, Plur. *ṣalálihon* II, 196, Note 1. 360, N. 1. Sing. *šálaham, šéliham* ‚milcharm'

---

[1] Sievers, Phonetik [5], §§ 589 ff. 602. 607.

[2] Barth, Pronominalbildung 146, 3.

[3] Barth a. a. O., 147, 4; Landberg, Datîna, 736.

[4] Praetorius, DMG 62, 709 stellt es zu أَيْنَمَا. Im Šḫaurī entspricht ihm *íne* und *iné*: Bittner, Charakteristik der Šḫaurisprache, Anzeiger der philos.-histor. Klasse, Wien 1913, Nr. IX, S. 10.

[5] Bittner, a. a. O., Die Form *mhon* wird von Nielsen mit Unrecht angezweifelt; Müller I, 62, 13, 65, 25, 68, 9, 152, 12; II, 127, 1, 316, 18 etc. Vgl. dazu Barth, Pronominalbildung, § 58, b.

und sein Deminutiv-Plurale *šlímhon* II, 329, N. 3; *ṣaférher*, Demin. ‚weiße Blüte‘, Plur. *ṣafrírihon* II, 364, Note 4 (§ 2, η).

Zwei Doppelgipfel sind demnach in demselben Worte nicht möglich. Der Schwund des ersten offenbart sich im Fehlen des *h* im Stamme der abgeleiteten gegenüber der endungslosen Form. Die Endung muß also zu einer Zeit angetreten sein, als der rhythmische Charakter des zweigipfligen Akzentes im Sprachgefühl noch lebendig und *h* demgemäß Übergangslaut war.

§ 6. Dasselbe gilt von jenen Fällen, in denen Doppelgipfel des Stammes oder der ersten Endung vor betonter und allenfalls langer, aber eingipfliger zweiter Endung des Sing. fem., des Duals und gewisser Kollektiva auf *-ān* gewichen ist.

α) Über die Femininendung im Soqoṭri vgl. Bittner a. a. O. S. 4ff.

Wenn die gewiß nicht neugebildeten Formen mit erhaltener Endung *ʿeṇrehéte* II, 332 apu., *mnéqeḥóte* II, 332, 15, *mihéleléte* II, 333, 9, *temenéte* II, 347, 7, *ʿéṇgenóte*, *ráṇʿenóte* II, 348, 11, *timréte* II, 346, 21, *qométe* II, Nr. 623, sämtlich in der Poesie, und *biléte reméte* in der Prosa, II, 324, 10f. die ursprüngliche Lagerung von Haupt- und Nebenton bewahrt haben, war nach Abfall der Kasusendungen jedes Fem. sing. wie im Hebräischen auch bei ursprünglich kurzer Femininendung[1] ultimabetont, allenfalls tonlang. Mindestens auf betonte Femininendung weist auch der Umstand hin, daß die äußeren femininen Plurale im Soqoṭri immer auch die Kollektivendung *en* < *ān* annehmen, was im Mehri vorwiegend bei Pluralen auf *ōten* = *āt-ān* der Fall ist, wenn die Singulare betonte und lange Femininendung haben[2]. Dazu stimmt im Soqoṭri, daß auf einen Doppelgipfel hinweisendes *h* im Stamme oder in der 1. Endung eben durch Enttonung des Stammes bei Antritt der Femininendung ausfiel. Dem allgemeinen Akzentgesetze folgend rückte erst später der Ton von der Femininendung auf die jetzige Pänultima zurück.

Demnach weist das Fem. Sing. — wie übrigens auch der Dual — gegenwärtig gegenüber dem Mask. Sing. folgende Ver-

---

[1] Ursprünglich lange Femininendung hat vorgelegen, wo an eine langvokalige Femininendung wie *ē*, *ī* das Klassenzeichen *t* antrat; s. mein ‚Zur Formenlehre des Mehri‘, S. 6.

[2] Bittner, Studien I, §§ 48 f.; mein ‚Zur Formenlehre des Mehri‘, S. 16.

änderungen auf: 1. Entfall des *h*, 2. Vorrücken des Tons um eine Silbe. — Es lautet demnach:

Vom endungslosen Nomen wie *ḏálhel* < **ḏalīl* das Femininum *ḏaléleh* < **ḏalīlát* ‚Hexe' II, 69, Nr. 8; *ṣáṭehan*, سلطان, *ṣaṭâneh* ‚Sultanin' II, 214, 2; *qíṭehon* ‚klein', Fem. *qaṭánih* II, 175, 17, 241, 12.

Vom Deminutiv: *qéyhen* < **qalīn* II, 180 apu. ‚klein, gering', Fem. *qéynoh* < **qalinót* II, 181, 3, 220, 7; *qalálhen*, Fem. *qálaléno* II, 356, 28, 317, 19; ebenso *šėreféno* ‚Adelige' II, 194, 15; *kálemėnoh* zu كلام ‚Wörtlein' II, 237, 20.

In der Nisbe jedoch bleibt das *h* erhalten: *semhíyo* II, 256, 14; *bidlhíyo* II, 214, 22; *ḥádbehíyoh* II, 121. 123, 11. Hier wird es aus dem Maskulin und dem Plural wie *ḥàdbehóịten* (§ 7, α) verschleppt sein: ein Vorgang, der den § 4 geschilderten nach der entgegengesetzten Richtung ergänzt; vgl. besonders § 4, δ.

β) Die Wichtigkeit des Duals für die Beurteilung der Nominalform hat Bittner a. a. O. S. 8 erkannt. Es lautet mit ähnlicher Entwicklung wie beim Femininum vom endungslosen Nomen: *ḥáher* und *ḥár* ‚schwarz', der Dual: *ḥári* II, 320, 1; *ṣélhel* ‚Tal', Dual *ṣelíli* II, 196, Note 1; *ʿeṭéhan* ‚Naht' : *ʿeṭéni* II, 159 Note.

Vom Deminutiv: *qehélihen* ‚Ei', *qahelíni* II, 360, Note 3; von *ṣalálhen* (s. o.), *ṣálaléni*; von *ʿoịégehen* : *ʿoịegéni* II, 133, 11.

In der Nisbe und nach gleichlautenden Endungen wird *ī* vor altem *aị* der Dualendung haplologisch dissimiliert und *aị* > *oị*[1] : *mébroị* < **mabriị-áị* > **mabróị*, Dual von *míbrhe* < **mabrī* ‚Kind'; ebenso *ʿoịegéni dálšoi* II, 133, 11 ‚zwei Jünglinge von Deliše. — In *qaqáịhi* ‚zwei Brüder' II, 72, 18, 20 wird -*i* wie in *bebéhi* (s. o. S. 15) mittels *h* als Übergangslautes an *qaqa* angeschlossen; **qaqahi* > *qaqáịhi* durch Vorklang oder Epenthese.[2] Ähnliche Störungen kennt der Dual des Altsüdarabischen (§ 20).

Die Duale einiger einsilbigen Nomina glichen sich den Triliteris an und führten wohl schon in alter Zeit den Doppelgipfel des Singulars im Dual zur zweisilbigen Gruppe über: *iʾídi* ‚zwei Hände' III, 48, 22 neben *ídi* (Vers) II, 238, 3;

---

[1] Zum Übergang *áị* > *óị* siehe Bittner, a. a. O., S. 5; unbetontes *aị* > *e*: *sedhéten*, Plur. von *sóịd* III, 77, 20. 22.

[2] Brockelmann I, § 279, c: die 2. Stufe.

von *sóhor* ‚Dorn' = סִיר, Dual: *so'óri* (mit Wechsel von *h* und ', s. o. § 1), jedoch im Plural *sírehin* < **sīrīn*; hier im Mask. Plur. *sanus* ist durch die Endung mit *h* die Triliterität erreicht. Mit ' als Positionslaut wird hinwieder das Deminutivum gebildet: *se'ér(h)en*, Dual: *se'eréni* II, 218, Note 3, 236, Note 1.

γ) Kollektivendung *-ánu*; sie trat betont (aber eingipflig)[1] an die äußere (ursprünglich zweigipflige) Pluralendung *āt* und *īt* an; der *ī*-Vokal der letzten in Deminutivis ergibt sich wie im Maskulinum (§ 2, η Ende) aus Einwirkung der Verkleinerungssilbe *i*. Demnach lauteten nach Durchführung der Pänultimabetonung und mit Reduktion des Doppelgipfels diese gemischten Plurale auf *éten*, bzw. *íten* < **āt-án*, **īt-án* aus. Diese Formen sind von den § 7, α, β behandelten inneren Pluralen mit kurzer Feminin- und Kollektivendung gut zu unterscheiden.

Daneben gehen wiederum äußere Plurale Fem. mit kollektivem *en* < *ān*, die *h* in der Endung *héten*, bzw. *híten* als Überrest des zweigipfligen Akzentes der Endung *āt*, *īt* trotz der angehängten Kollektivendung bewahrt haben; jedoch so, daß mit ganz wenigen Ausnahmen niemals von demselben Wort die Pluralform unterschiedslos bald mit *h*, bald ohne *h* gebildet wäre[2]; eine Tatsache, die schon Nielsen gesehen und deren Aufklärung er verlangt hat im Hinblick auf altsüdarabische davon abweichende Erscheinungen.[3]

Die hier behandelten Pluralendungen entsprechen den mehritischen *ōten*, *āten* (Bittner, Studien I, S. 50f.) auch darin, daß sie nicht bloß an Feminina (mit oder ohne Klassenzeichen), sondern auch an Maskulina treten; sie kommen an folgenden Wortgruppen vor:

1. *héten*, *híten*: an mask. und fem. Adjektiven: *qenhíten* ‚parvae'[4] von *qéynoh* II, 195, 10, vgl. § 6, α; *ḥáyro* ‚nigra', *ḥayrhéten* II, 70, 6, 319, 20, 361, 19. 22; *kirhéten* ‚kurze' II, 180, Nr. 92; *ḥ(y)elhéten* ‚profundae' II, 370, 10; *sime'híten*, *sémi'híten* II, 281, 4

[1] Der einfache Silbengipfel erklärt sich daraus, daß das kollektive *ān*, wie im Mehri, sekundär zur rhythmischen Erweiterung an die Pluralendung getreten ist; vgl. Brockelmann I, S. 442, 451, γ und mein ‚Zur Formenlehre des Mehri', S. 16. — Bittner sieht in der Endung *-en* die alte Nunation.

[2] Also anders als in den § 4 behandelten Fällen.

[3] Ilmuqah, S. 17. — Zum Minäischen vgl. hier § 26, ϑ.

[4] *qalīn-īt* + *án* > *qaḥīn-īt* . . . > *qenhít-en*.

DMG 58, 782 von *ǵimé'ih* ‚kurzohrig'[1] *qalhéten* Adj. Fem. II, 243, 1, 253, 6; *embórie* (Plural von *míbrhe*) *qalhéten* II, 258, 2, 286, 3; *ḥerhéten* ‚bessere' (Fem.) III, 2, 7.

An Substantiven mit Femininendung: *kéloit*, *kalhéten* ‚Nieren' II, 169, Note 5, 338, 1; *ṭáyeh, ṭayhéten* ‚Schafe' II, 180, Nr. 92; *kéreh, kerhéten* ‚Oberarmknochen' II, 296, Note 1; *mè'erhéten* ‚Weiber' II, 330, 4; *mu'iénoh*[2], *maunhíten* ‚hundert' III, 75 ff. passim; *'áže*, Plur. *'egehéten* ‚Frauen' III, 2, 7; Demin. *'eughéten* ‚Mädchen' von *'éugo* WZKM 23, 352.

An maskulinen und femininen Substantiven ohne Femininendung im Singular: *'ebhéten* ‚magni', *'emhéten* ‚magnae'[3], Müller, WZKM. 23, 347 ff., *edhéten* ‚Hände' III, 49, 2; *ŝíre'héten* von *ŝíraḥ* ‚Nabel' II, 250, 4; *soịd, sedhéten* ‚Kaufleute' III, 77, 2. 20. 22; *ḥéybaq, ḥèybaqhéten* n. pr. II, 236, 14 u. s. f.

2. *éten*, *íten*: an maskulinen und femininen Adjektiven, bezw. Partizipien: *'aféroh* ‚rot', *'àferéten* III, 61, 3, II, 163, 14 *ḥauréten* von *ḥáuro* II, 339, 20 ‚schwarze'; *maḥréfo*, *màḥriféten* II, 205, 3, III, 88, 8 ‚Geliebte'; *mómthil*, *mèmtiléten* II, 156, Note 1 ‚sprechend'.

An Substantiven mit Femininendung: *'eugénoh* (Demin.), *'èugeníten* ‚Mädchen' passim[4]; *ḥagúnoh* (Dem.) ‚Wand', *ḥàgauníten* II, 297, Note 2; *ma'ṭéyroh* ‚Taille' (Demin.), Plur. *ma'ṭeyréten* II, 175, Z. 13 und Note, 261, 8. In *élheh, elhítin, alhítin*, לֵאָה לֹּא II, 67, 14, III, 5, 1, 61, 3 mit א > ה könnte das *h* der Endung plur. auch durch Dissimilation ausgefallen sein.

An Substantiven mit Singular ohne Femininendung: *ṭífher*, *ṭeferéten* II, 64, 14 ‚Krallen'; *sédak* (Prosa), *sedekéten* (Vers) ‚Kräuter' II, 248, 11, 249 oben.

Bei einem Adjektiv: *ḥauréten* II, 339, 20 ‚rubrae' = *ḥaurhéten* II, 361, 19, 22 finden wir im äußeren femininen Plural die Form mit *h* neben jener ohne *h*; sonst haben wir zwei gleich flektierte Reihen in:

---

[1] Hier scheint mir das *i* des Plurals wie im Farbadjektiv II, 44, 3, 70, 4, 339, 2 *lebíni, lebiníti, lèbheníten* ‚weiß' auf doppelte Femininendung *i* + *t* zurückzugehen; s. mein ‚Zur Formenlehre des Mehri', S. 6; D. H. Müller, Florilegium de Vogüé, a. a. O.

[2] Nach M. Bittner fem. Demin. von *mioh* ‚hundert'.

[3] Ursprünglich die Bezeichnung für Vater, bezw. Mutter; Müller a. a. O.

[4] Vgl. Müller, WZKM 23, 352.

Demin. *mqaréfo*, Du. *mqàreföti*, Plur. *mqárefëten*[1] ‚Schulterblatt‘ II, 223, Note 3,

Demin. *mneqádo*, Du. *mnèqaḏóti*, Plur. *menèqaḏhéten* ‚Topf‘ II, 225, Note 1,

von welchen die eine den Plural mit *h*, die andere ihn ohne *h* bildet[2]. Im übrigen herrscht aber Gleichmäßigkeit; und der für die Lautbarkeit des minäischen Ⴤ von Nielsen implicite geforderte Beweis erscheint mir undurchführbar, nämlich zu zeigen, daß die Endung *-het-* im Soqoṭri als regelmäßige Pluralendung auch jedem Wort angehängt werden kann, welches den Plural san. fem. mit *-et-* bildet und umgekehrt.

Mir scheint, soweit das Soqoṭri in Betracht kommt, der Schluß am wahrscheinlichsten zu sein: daß mit einem Vorgang, der im Dual § β eine Analogie hat, ursprünglich bloß den Vokalübergang bildendes *h* bei Antritt der Kollektivendung als Positionslaut zunächst in solchen Wörtern erhalten geblieben ist, die kurz oder zweiradikalig waren — analoge Vorgänge kennen fast alle semitischen Sprachen: ‚bildete man aber weitere Ableitungen von solchen Wörtern, so mußte man in vielen Fällen notwendig einen dritten Radikal annehmen; meistens war das ein schwacher, oder ein *h*, oder man verdoppelte den zweiten Radikal‘.[3] Bei den dreiradikaligen dürften die Plurale auf *héten* erst sekundäre, das Paradigma ausgleichende Bildungen sein[4].

δ) Hingegen[5] wo *ān* an Kollektiva mit singularer Flexion trat, die einer anderen Pluralendung entbehren,[6] weist es Doppelgipfel auf: *qaqáyhon* ‚Brüder‘, *rímdehon* zu *rímid* ‚Asche‘, *ráʿzehon* zu *réʿiz* ‚Tadel‘, *írzehon* zu *írehez* ‚Reis‘, *śáʿrhon* zu *śáʿar* ‚Futterkraut‘ etc.[7]

§ 7. Im vorangehenden war des öfteren Gelegenheit darauf hinzuweisen, wie der ursprüngliche Übergangslaut *h* vielfach

[1] Ähnliche Plurale: *mšèreḥéten* II, 218, 2 ‚junge Dattelbäume‘; *mšèṭiféten* II, 270, 20, *meṭiqaféten* II, 250, 16 ‚sachte, bezw. gleichmäßig schreitend‘.

[2] Wenn *mqàreféten* nicht mit Ausfall des *h* nach *f* zu erklären ist; was auch in den Beispielen Note 1 (*ḥh* > *ḥ*) zutreffen könnte.

[3] Nöldeke, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft, S. 111.

[4] Vgl. die Verschleppung der syr. Endung plur. fem. *ı̄āṯā*, *yāṯā* Brockelmann I, S. 444, γ.

[5] Vgl. § γ, S. 24, Note 1.

[6] Brockelmann I, S. 450, a.

[7] Den Hinweis auf diese Pluralformen verdanke ich M. Bittner.

zum Positionslaut geworden ist. Dieser Wandel offenbart sich wohl am deutlichsten im häufigen Verlust des ihm vorangehenden Vokals — des einstigen ersten Silbengipfels — nach oder vor dem neuen Akzente: *idhí* < **idī*, *qeʿónhin* < **qaʿānīn*; seltener wie *qehaírehr* < *قُهَيْرِدِر II, 162, Note 3 ‚Schlüsselbein‘ § 11 am Ende. Dann aber auch in der Verschleppung des *h* aus ehemals zweisilbiger Gruppe: *ʾémhi* (Bittner, a. a. O. S. 25) < **ʾemī* in kurzvokalige Stellung *ʾémhak*; vgl. ferner *mómthil*[1] ‚sprechend‘ II, 156, Note 1, nach dem häufigen *méthal* < **mitāl*, *mṣámher* ‚Sänger‘ II, 297, 10 nach *ṣámher*[2]. Zuletzt noch in zwei Gruppen sekundärer Plurale:

α) Von (endungslosen) inneren Pluralen (meist weiblicher Singulare) mit Langvokal und Doppelgipfel in der Mehrzahl (§ 2, β) wurde häufig durch Anhängen der Endung *éten*, *ten*[3] ein erweiterter Plural gebildet; ähnliches im Mehri: Bittner, Studien I, §§ 67. 96. 99. Diese Weiterbildungen müssen im Soqoṭri zu einer Zeit stattgefunden haben, da *h* schon Positionslaut geworden war; im Gegensatz zu den § 6, α, γ erörterten Fällen bleibt nämlich das *h* im Stamme und lassen sich außerdem noch Formen nachweisen, die auf eine Betonung *vhé* der zweisilbigen Gruppe (§ 3, β) schließen lassen; endlich kommen neben den erweiterten Formen auf *éten* zu demselben Singular noch die unvermehrten inneren Plurale vor:

Sing. *maʿṭíroh* II, 175, Note, Plur. *mʿóṭihir* ebda. und *maʿàṯheréten* II, 241, 8 ‚Taille‘; dann zur maskulinen Reihe *šérher*, Plur. *šérehor* (< **šerīr*, **šerār*) Funke, II, 190, Note 2, das feminine *širéreh*[4] (< *šerīrét*), Plur. *šerher-éten* II, 181, 18[5], 335, 21 ‚Flamme‘. Ebenso kann man aus einem Plural fem. *ʿafírheréten* II, 203, 21 ‚rötliche‘, auf einen Plural masc. *ʿafírher* < **ʿafārīr*[6] schließen, u. zw. zu einem Singular *ʿáfreher* < **ʿafrīr*: tatsächlich bildet *qaʿnhin* II, 206, Note 1, ‚Krümmung‘ < **qaʿnīn* den Plural *qeʿónhin* < *qaʿānīn*[7] in dieser Weise.

[1] Daneben *mómtil*, *mómtel* II, 212, 14, 326, 7 ‚Spruchdichter‘.

[2] Wahrscheinlich auch *ʿémher*, قاۤئل ‚Sprecher‘ II, 203, 14 nach *ʾémhir* II. 267, 4 ‚Befehl‘ oder einer ähnlichen Form.

[3] Aus *at* (Femininendung) und *ān* (Kollektivendung).

[4] Wie *ḏaléle* ‚Hexe‘.

[5] *hor* an die übrigen Vokale > *her* assimiliert.

[6] *fā* an *rīr* zu *fi* assimiliert.

[7] *a* bleibt nach ع, > *o*.

Auf den unvermehrten Plural mit der Betonung *vhv́*, d. h. auf schon erfolgten Übergang der zweigipfligen Länge in eine zweisilbige Gruppe (§ 3, β) weisen hin: *idehónten* < **idān-* > **idehòn-atán* ‚Ohren'; *ʿeyhónten* < **ʿeyhòn-atán* < **ʿeyān-* ‚Augen'; *qénho* ‚Vieh', Plur. *qenhóịten* < *qenhàị-atán* II, 184, 10, 267, 6, 112, 24; ebenso die Nisbe *ḥàdbehóịten*, Plural von *ḥàdbehíyoh* II, 121. 123, 11[1]. Zur Synkope zwischen Haupt- und Nebenton und zum Überwiegen des zweiten vgl. syr. *mədìnətó* > *mədīttō*, Brockelmann, I, S. 112, λ, μ.

Während an den Plural mit zweisilbiger Gruppe *vhv́* die Doppelendung **at-ān* gleichfalls ultimabetont als **atán* antritt, bilden die meisten Plurale dieser Art schon von der Form mit zurückgezogenem Akzente, d. h. enttonter zweisilbiger Gruppe (§ 2, β) den erweiterten Plural mit gleichfalls rückgewichenem Druck der Endung *éten*: *dèqhal-éten* II, 84, 2 ‚Palmen', *fìrhedéten* II, 202, 24 ‚Vagabunden', *ṣìbhiréten* ‚saure Datteln'[2] von *ṣibéreh* II, 208, 2; *ʾémed*, *ʾìmhedéten* ‚Zeit' II, 331, 18; *ḑàlheléten* (zu *ḑaléle* ‚Hexe') II, 69, Nr. 8 pass.; **dirī* > *dírhi*, Plur. **dirāu̯* > *dìrhau̯éten* ‚fremd' II, 257, Nr. 378; und in der Nisbe *kemìrheyéten* II, 249, 16 ‚Kamherweiber'.

β) Wie nun von einem **déqhal* < **deqāl* (vgl. den als Singular gebräuchlichen Plural *ʿébehor*, § 4), und von *mʿóṭihir* < **maʿāṭīr* durch Anhängung von *éten* die erweiterten Plurale *dèqhaléten*, *maʿàtheréten* gebildet werden, so gehört auch zum Dem. sing. *ʿeṭéhan* ‚Naht' < **ḥaiṭ-ān*, der Plural *ʿèṭhan-íten* II, 159, Note[3]; zur maskulinen Reihe *qalálhen* ‚parvulus', *qalálihon* ‚parvuli' der feminine Plural *qalàlhen-íten* (von *qàlaléno* ohne *h* ‚parvula') II, 166, 5, 317, 19 (§ 2, η); von *ṣamaʿáno* (fem. Demin.) ‚kurzohrig', Plur. *ṣamáʿheníten*[4]; darnach *dmaʿáno* (fem. Demin.) ‚Träne', *dmàʿhaníten* II, 186, Note 2, *ḥàrerínoh* II, 191, Note, Plur. *ḥarèrheníten* ‚Topfreste': mit Wechsel von *íno*, *éno*, *áno* im Sing. fem. zu *heníten* im Plural fem.[5]

---

[1] Sing. *híị* zu Plur. *hàị-atán*.

[2] *ṣébehor*, *ṣúbehor* ‚Tamarinde' II, 102, 7, 205, 5.

[3] Zum *i* von *íten* vgl. das zu § 2, η Bemerkte.

[4] D. H. Müller, DMG 58, 781 f.

[5] Beachte das Fehlen des *h* in der Deminutivendung sing. fem. gegenüber seinem Vorhandensein in der erweiterten Pluralform, als den Beweis, daß diese jünger ist und *íten* angehängt wurde, als in den

So löste sich zuletzt *-heníten* als Endung für den deminutiven femininen Plural los und trat auch zu Singularen, die der Deminutivendung **ĭn > ehen, hen,* bezw. **ĭnót > éno* entbehren: *śebóboh* ‚Lippe‘ شَفَة *śebíb-heníten* II, 169, Note 3, *ḥazéroh* ‚kleiner Zwischenraum‘: *ḥazìrhiníten* II, 183, Note 2, *rtóḥoh, rtàḥaníten* < **-ḫhaníten* ‚Muskeln‘ II, 240, 15.

Diese Deminutivplurale sind in der Poesie, besonders am Versende sehr häufig, was vielleicht auch für den sekundären Charakter ihrer Entstehung spricht.

Die Drucklagerung *(v)hó* vor *ten* in der deminutiven Pluralendung zeigt *ṣàyyaḥánten* < **-ḫhánten* ‚kleine (deminutiv) Leuchten‘ II, 168, 18[1], wie sie *idehónten* im Stamme aufweist.

Bei Beurteilung der hier vorgeführten Formen vom phonetischen und rhythmischen Standpunkt kann man also bezüglich der Erhaltung des *h* im Stamme (oder in der ersten Endung) von der Endung (bezw. der zweiten Endung) absehen und auf die unvermehrte Form zurückgreifen.

§ 8. Wie Bittner richtig gesehen hat, sind die hier behandelten Vorgänge im Soqoṭri auf nominale Formen beschränkt.[2] Auch dieses spricht für den Zusammenhang des nicht etymologischen *h* mit Doppelgipfel oder zweisilbigen Gruppen, die aus jenem hervorgegangen sind: denn im Semitischen ist das Verbum im Satze schwächer betont als das Nomen. Daß im Soqoṭri urlange und tonlange Silben Doppelgipfel hatten, dürfte den Schluß zulassen, daß es zu einer Zeit mindestens neben dem Druck (exspiratorischen Akzent) auch Ton (musikalischen Akzent) besaß.[3] Das Überwiegen des Drucks kommt später wieder im Schwund von Silben zum Ausdruck:[4] wir konnten diesen Schwund im Übergang der zweisilbigen Gruppe *vhv > hv* oder

---

Formen *qalálhen, qalálihon* das *h* schon Positionslaut war. — Seltener ist eine analoge, ebenfalls sekundäre Pluralbildung von einer Form mit erhaltener Spur des Doppelgipfels (d. h. *h*) im Stamme; vgl. die erweiterten nicht deminutiven Plurale § α. So *gèlem-énoh* ‚Fledermaus‘ (wie *qálalénoh*), pl. *gèlhem-eníten* II, 227, 13, 14. 264, 8. 13.

[1] < **hàn-atán* vgl. S. 28 oben; im Texte *ṣáuwahánten* mit *h*, doch vgl. *ṣaiḥ, ṣaiḥi* ‚Licht‘ II, 3, 8 ff.

[2] Die verbalen Deminutivbildungen (Müller, DMG. 58, 783 f.) fallen aus dem Rahmen dieser Bemerkungen.

[3] Sievers, Phonetik[5], §§ 581 f. 600—602. Brockelmann I, § 43, a.

[4] Ebda. p. 72 oben.

vh (§ 7) beobachten. Es hängt diese Synkope mit dem Verlust des zweigipfligen Akzentes auch insofern zusammen, als sie nur mit der Verschiebung des Übergangslautes *h* zu einem Positionslaut eintreten konnte.

§ 9. Daß auch die Lehnwörter aus dem Arabischen den Ton zwar zurückziehen, in der enttonten Länge jedoch kein *h* aufweisen, hat Bittner a. a. O. hervorgehoben. Neben Pänultimabetonung kommt in *riāl* neben *ríal* I, 128, 28, *qamîṣ* III, 49, Z. 6 und *bilâd* ebda. 54, Z. 15 auch hier Ultimabetonung, also ganz die arabische Form vor. — Zu den arabischen Lehnwörtern und Lehnformen vgl. noch oben S. 16, Note 1, § 4. — Das alte Fremdwort *ṣáṭehan*, سلطان, Fem. *ṣaṭâneh* hat noch dieselbe Entwicklung durchgemacht wie die echt soqoṭranischen Wörter.[1]

§ 10. Auf die Analogie in der Behandlung der überlangen Silben des Altnordarabischen hat mich Th. Nöldeke aufmerksam gemacht.[2] Über das Verhältnis der Überlänge zur zweigipfligen Betonung vgl. Sievers, Phonetik[5], §§ 713. 716. — Die Exspirationsgrenze, bzw. Silbentrennung wird dort durch ʾ gebildet. Der Einsatz wird auch geschärft (ع) oder gehaucht (ء), Nöldeke, Zur Grammatik, S. 8. ‚Daß da für *aʾa* auch *aha*, *aʿa* vorkommt, kann ich inzwischen noch weiter belegen. So إِتْمَأَلَّ und إِتْمَهَلَّ. Eine Anzahl solcher Wörter (mit ء und ع) im Reim bei ʿÂmir b. Ṭofail (ed. Lyall) Nr. 5.‘[3]

§ 11. Hier möchte ich den Hinweis auf eine der minäischen gewiß analoge Erscheinung an einer örtlich wie sprachlich sehr entfernten Stelle nicht unterlassen; ich meine die Schreibungen wie *sehemu*, *spahamu*, *comohota* auf den umbrischen Tafeln, besonders jüngeren Datums. Es handelt sich auch da um Längen; daher das *h* — hauptsächlich wohl, da auch hier nach ihm Vokalschwund eintritt — als Bezeichnung der Länge gilt und Schreibungen wie *sehemu* als Doppelbezeichnung derselben durch Wiederholung des Vokals nach dem *h* angesehen werden. Planta urteilt darüber:[4] ‚Falls die Schreibung *sehemu*, *comohota* etc. irgendeinen Schluß auf die Aussprache der dargestellten Vokal-

[1] Daneben der arabische Plural *salāṭîn* I, 99 f. sogar mit Artikel!

[2] 10. II. '14 auf die Mitteilung meiner Ansicht über das altsüdarabische ‚graphische‘ ㄐ.

[3] In derselben brieflichen Mitteilung.

[4] Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte I, 57 ff.

länge gestattet, wird wohl an eine Art zirkumflektierter Aussprache[1] zu denken sein; unwahrscheinlich ist mir eine eigentlich zweisilbige Aussprache.'[2] Daß die Bezeichnung der Länge durch *h* mit Vorliebe vor *m* angewendet zu werden scheint, wird vielleicht damit zu erklären sein, daß sich der Doppelgipfel gern dort bildete, wo er sich dem folgenden Konsonanten mitteilen, d. h. der zweite Gipfel auf ihn fortrücken konnte; dies aber ist der Fall ‚namentlich wenn dieser ein stimmhafter, besonders ein sonorer Laut ist. So sprechen wir bei nachdenklicher Betonung oft (isoliert) *kā͡m*, *nā͡m*[3] neben *kàm*, *nàm* usw.'[4] Dann wäre noch zu erwägen, ob die umbrische Schreibung: Vokal-*h*-Konsonant, welche genau der Aussprache des Soqoṭri *qehá̯irehr* < **-rīr* (§ 7) entspricht, nicht auch mit dieser Verteilung des Doppelgipfels zusammenhängt: in *qehá̯irehr* fungiert das schließende *r* als Silbengipfel.[5]

Für das minäische Problem sei noch darauf hingewiesen, daß auch in der Schreibung der umbrischen Tafeln Inkonsequenzen vorkommen (Planta, S. 59); z. B. *persnihmu* neben *persnimu*.

§ 12. Die Verwertung eines inschriftlich überlieferten Sprachmaterials zu vorwiegend phonetischen Untersuchungen bietet erhebliche Schwierigkeiten, da jeder unmittelbare Aufschluß über die Aussprache fehlt, sowohl aus der Zeit, da die Inschriften gesetzt wurden, als auch aus früherer Zeit. In Textproben, die, aus einem lebenden Idiom aufgenommen, gerade von der Aussprache ein möglichst treues Bild geben, hat man zwar vornehmlich mit zwei Fehlerquellen zu rechnen: dem Verhören des Aufnehmenden und dem Versprechen des Mediums, allenfalls noch mit der Gefahr, seine individuelle Sprechweise für die Norm zu halten. Bei der überraschenden Gesetzmäßigkeit jedoch der §§ 1—10 herangezogenen Erscheinungen — und eben auf diese kommt es uns an — sind diese Fehlerquellen hier ausgeschlossen. Trotz der größeren Eignung des lebenden Sprachstoffes verschließt sich aber ein nur epigraphisch ver-

---

[1] Von mir gesperrt.

[2] Das ist ein Unterschied mehr der Stufe als dem Wesen nach.

[3] D. h. mit *a* und *m* als Lauten, in welche die beiden Gipfel entfallen.

[4] Sievers a. a. O., § 583.

[5] Ursprüngliche Betonung *qehà̯ire͡hr̥*.

mittelter doch nicht gänzlich ähnlichen Untersuchungen, besonders dort nicht, wo verwandte, phonetisch besser überlieferte oder noch lebende Sprachen eine mittelbare Nachprüfung zulassen. Dort ist auf die absolute oder relative Gleichmäßigkeit und Konsequenz der überlieferten Schreibung in bestimmten Kategorien von Fällen zu achten und darauf, ob eine dieser Gleichmäßigkeit entsprechende Gesetzmäßigkeit der Formenbildungen beweisbar oder sprachgeschichtlich möglich ist. Inkonsequenzen in der Schreibung lassen zwei Schlüsse zu: es handelt sich entweder um Risse zwischen neuerer Orthoepie und historischer Orthographie, so zwar, daß die jüngere Aussprache die ältere Schreibung zu beeinflussen begonnen hat; oder um orthographische Analogien; denn wir dürfen unbedenklich annehmen, daß die Analogie, wie alles menschliche Denken und Handeln, so auch die Schrift beherrscht hat. Es wird sich also bei der Untersuchung über das ‚graphische' 𐩠 des Minäischen hauptsächlich darum handeln, unter steter Berücksichtigung dessen, was uns das phonetische *h* des Soqoṭri lehrt, zu erschließen, was dieses 𐩠 im Minäischen zunächst gewesen ist, und wo diese seine alte Funktion noch kenntlich sein könnte. Im einzelnen wird dann die Fragestellung dahin gehen, ob 𐩠 in dieser Endung oder jenem Wort (als Hauchlaut) noch gesprochen worden ist oder nicht mehr lautbar war einerseits, andererseits ob es überhaupt je ausgesprochen worden ist. Ist die zweite Annahme unwahrscheinlich, so muß sich das parasitische 𐩠 als orthographische Analogie erweisen lassen.

Wir kennen das Syrische aus seiner späteren, in der west- und ostsyrischen Punktation und Vokalisation überlieferten Aussprache. Diese berücksichtigt geschriebenes *u̯*, *i̯* oftmals nicht.[1] Aber auf ein einst lautbares *ū* und *ī* würden wir, auch wenn es die Sprachvergleichung nicht bestätigte, schon aus der relativen Häufigkeit, fast Gesetzmäßigkeit schließen dürfen, in der *u̯* bzw. *i̯* in der Schrift an einer genau umgrenzten Gruppe von Formen erscheint: der 3. plur. masc. des Perfekts und bestimmten Feminformen im ungedeckten Auslaut. Auch die folgenden Tatsachen dürfen wir bei Betrachtung des minäischen

[1] Vgl. darüber wie über das Folgende Nöldeke, Syr. Gramm.[1], S. 34; Brockelmann, Grundriß I, S. 111.

Y-Problems nicht übersehen: schon in alten syrischen Handschriften fehlt das Zeichen des nicht mehr gesprochenen ī oft, seltener das des ū: d. h. es treten orthographische (nicht orthoepische) Schwankungen auf. Umgekehrt tritt nach Analogie dieser Fälle ị an feminine Verbalformen an, wo es niemals lautbar war: an der 2. fem. Plur. Imperativi (nach der 2. Sing.), der 3. Sing. fem. Perf. und Imperf. wie an der 3. Plur. fem. Perf.

Denn ähnliches kann man — den Unterschied zwischen Vokal und als Einsatz und Gleitlaut erwiesenem Konsonanten nicht außer Acht lassend — für das Ϥ des Minäischen geltend machen: es zeigt sich, wo man einen betonten Langvokal erwartet oder vermuten könnte; unter sonst gleichen Verhältnissen fällt aber eine Inkonsequenz in der Behandlung dieser Langsilben auf, die zum Teil nur scheinbar ist, da diese Inkonsequenz Methode hat und einer phonetischen oder sonstigen Erklärung zugänglich ist (§ 26 η) oder dialektische Unterschiede widerspiegelt; dieses gilt von der uns meist nur als kurz geläufigen Genetivendung vor Suffixen ebenso, wie von der verschiedenen Behandlung der Demonstrativendung, die im Sabäischen und Minäischen nur im Dual, im Ḥaḍramautischen auch am Singular und Plural als ЧϤ erscheint, während das Ḥaḍramautische gleich dem Sabäischen den fürs Minäische charakteristischen Genetiv mit Ϥ nicht kennt. Daneben sind innerhalb ein und desselben Dialektes, ja innerhalb einer Inschrift oft orthographische Schwankungen zu beobachten, jedoch immer nur innerhalb gewisser Kategorien von Fällen (so z. B. im Minäischen in der Schreibung des Genetivs im Constructus und vor Suffixen, nirgends jedoch in der Schreibung des Status demonstrativus). Andererseits werden sichere Kurzvokale in der Schrift wie lange behandelt: aber immer in Anlehnung an langvokalige Formen und gerade in einem Fall, der sich aus dem Klassisch-Arabischen als eine orthographische Analogie glaubhaft machen läßt. Diese Symptome sollen nun genauer untersucht werden, um zu erkennen, inwieweit eine vergleichende Betrachtung die Annahme zuläßt, daß das minäische graphische Ϥ mindestens ursprünglich in gewissen Fällen lautbar gewesen sei, nicht bloß als Einsatz und Absatz, sondern auch als Übergangslaut zwischen Vokalen, die teils zwei verschiedenen Silben, teils einer zweigipfligen Silbe angehören.

§ 13. Die Funktion des *h* als gehauchten statt festen, bzw. leisen Einsatzes hat Weber, Stud. III, 51 richtig angegeben. Sie hat im Mehri und Soqoṭri eine Parallele und ist an den pronominalen und konjunktionellen Weiterbildungen der Demonstrativstämme mit *n*, *l*, *m* gut vertreten.

α) הל relativ in Gl. 282, 3 הלאי | בנמ | אנתהתנ |, Z. 5: הל | בנמאי | אנתהתי |[1] vgl. die Übersetzung der Inschrift im Anhange. Sonst אל vgl. w. u. und Hal. 682, 7f. etc.; arab. اَلَّذِى, hebr. הלז, mehri *hal, hel (d-)* Bittner, Studien III, § 58.

β) Vielfach sind Ableitungen des *n*-Demonstrativs, das mit Langvokal auch den Emphaticus bildet, mit gehauchtem, zum Teil neben solchen mit festem Einsatz (§ η) zu belegen: הנ | und בהנ |[2] und הנ | אל, ὅτι ‚des Inhalts, daß; bezüglich dessen, was; was betrifft; weil'[3]: בהנ im ersten, הנ in den folgenden Gliedern in den Reu-[4] und Bußinschriften Gl. 1052, 1054 (Hofmus. 6. 7), wofür die Paralleltexte Hal. 681 f. בהת haben,[5] ‚da, weil'. Gleichbedeutend הנ | אל, in Z. 8 mit [ו]אל wieder aufgenommen Hal. 149, 3.[6]

Als Präposition fungiert dieses 𐩠𐩬 ‚wegen, betreffs'[7] Hal. 49, 14; lokal für den Terminus a quo ‚von' = مِنْ in Naqab el-Ḥagr, Z. 2 (s. Anhang) und im Mehri *hen-* Bittner III, 54 oben = عِنْدَ.

γ) In der Zusammensetzung mit den Frageelementen אי und מ ergibt das Demonstrativum *n-* auch konjunktionell für Ort, Zeit und Weise gebrauchte Indefinita; vgl. arab. أَيْنَ ‚wo?' > أَيْنَمَا ‚wo immer'; neuarab. *yēn* ‚als', *mnain* ‚wenn'; dann alleinstehend im arab. إِنْ كان = مَا كان[8] ‚irgendein, irgendwas'.

[1] מ in בנמ ist das unbestimmte Pronomen, hier durch ein weiteres aus dem Fragewort entstandenes Indefinitum אי verstärkt. Auch dieses ist also زائدة. Aus seiner Stellung zwischen Präposition und Nomen Z. 5 geht seine Funktion auch für die Parallelstelle Z. 3 hervor; vgl. Brockelmann II, p. 574, Barth, Pronominalbildung, p. 169 ff.

[2] Vgl. auch Ephemeris III, 208, die Inschrift aus el-ʿÔla.

[3] S. Hommel, Chrestom., S. 16.

[4] Hartmann, Die arabische Frage, p. 208, Note.

[5] Übersetzt bei D. H. Müller, Hofmus., S. 20 ff.

[6] S. die Übersetzung dieser und der Inschrift Hal. 147 im Anhange.

[7] Hommel, a. a. O. Vgl. meine Übersetzung von Hal. 49 in SBWA, 177. Bd. 2. Abh., 6 ff. Ob das arab. هَنٌ ‚Sache' nicht auch dieses Demonstrativ ist, wäre zu bedenken.

[8] Brockelmann I, §§ 111, c. 112. 113; II, S. 577, 660; Barth, Pronominalbildung, S. 147 oben; Landberg, Daṯîna, 736.

Diesem entspricht relativ-hypothetisch:

Sab. Mars. 1, 28, 2, 8. 12 (= CIH 407. 352) | אהנמו, bzw. mit Präposition "באהנ ,wo (wann) immer'; dann in der Öffentlichkeitsformel der Urkunden[1] Hal. 48, 6 | אהנמ; ebda. Z. 10 | אהנמו; Hal. 49, 15, 51, 9 | אהנ; Gl. 1548/9, Z. 6 | אהננמ; qatabānisch | איהנמו Gl. 1606, 17: ,was (wo, wann) immer' = אי + הנ + מו = مَا.

Minäisch: Hal. 252, 9 = 253, 1 | ימה | אהנ; 188, 13. 14 | כל | קנימ | הנ | מה | כצדקמ | ,jeglichen Besitz, was immer[2] er bestimmt (zugewiesen) hat', mit demonstrativem כ (vgl. *a̯iakā*, *ēkā* ,wohin') verstärkt wie in Gl. 299, 7 (vgl. Mordtmann, Beiträge, S. 102 u.:) באיהנ | ינשא | ויתב | אבכרב | ואסד | ינשא | ויתב | עממ | בנ | מענ | ,was (wie, wann) immer anordnet[3] A. und wer noch mit ihm anordnet von M.'[3] Mit zweimal gesetztem unbestimmten *mā* (Brockelmann II, S. 574i) | כל | הנמהמ | ME I. 3, VII. 1.

δ) Als konditionale Konjunktion: in der Reuinschrift Hal. 147, 3 und der Gesetzesinschrift Hal. 152, 2 (Haram)[4]; im Vordersatz beidemal der Energ., im Nachsatz פ Hal. 147, 4, bezw. ל Hal. 152, 3. In letzterer Inschrift ist הנ durch demonstratives ל verstärkt: "הנ | ל; ferner Gl. 282, 4: | הנ | ישקנ | ובהת; Z. 2 mit Negation | הנלהמ. Mit diesem הנ ist Mehri *hen* ,wenn, wann' Bittner IV, S. 36 zu vergleichen.

ε) Temporal ist הנ in Hal. 238 = Gl. 283, 1 | שבאי | יומה | הנ | פתח | (vgl. Glaser 340, 5 und vor Substantiv 283, 7 ohne הנ); Hal. 237, 7 . . . . | שבאי | יומה | הנחפש; es entspricht diese Zusammensetzung genau arabischem *ḥînin*, *yômin*, *waqtin* (Landberg, Daṯîna 737), bzw. *yôm inna*, *waqt innu*. שב ist eine durch אי (= מו = مَا) vom Genetiv getrennte, zusammengesetzte Präpo-

---

[1] S. meine Abhandlung in SBWA, 177. Bd., 2. Abh.

[2] Mordtmann, Beiträge, S. 6 oben. Die gleiche Form Hal. 386, 1. Gl. 299, 1. 2. — Das indefinite *ʾi̯* + *n* (altsüdarab. הנ) möchte ich in der Endung *hen*, *en* des Soqoṭri an indeterminierten Substantiven nach *kol*, *kal* ,jeder' wiederfinden: *kåll širómen* ,jeder Baum' II, 43, 14, *kall ʿaigehen* ,jeder Mann', ebda, Note 2, *koll ḥtéten* ,jede Nacht', *koll kóthen* ,jede Burg' etc. — Ich sah früher diese Formen für Plurale auf **ī̆n* (mit constructio ad sensum) an. M. Bittner, der mir diese Belege zur Verfügung stellt, erblickt in der Endung *-en*, *hen* die Nunation.

[3] Schaltet und waltet. — Wörtlich ,aufbricht und zurückkommt'; vgl. יֵצֵא וּבָא לִפְנֵי הָעָם Num. 27, 16 f. — Übrigens könnte ⊓8♀ hier auch zu יָשַׁב, وثب gehören.

[4] Hal. 147, s. Anhang; Hal. 152, s. Grimme, OLZ, 1906, Sp. 257 ff.

sition der Zeit; vgl. die Präpositionen *š-* und *k-* im Mehri, Bittner III, 53, Note 1. Dementsprechend ist auch ‖ יומה Genetiv §§ 22. 23; Grimme, OLZ 1906, Sp. 66 ‚nach dem Tage da . . .'.

ζ) In ME XXXVI (Ephemeris III, 274, Euting-Littmann, Tagbuch II, 242) wird הנ mit ‚fürwahr' = إِنَّ übersetzt; es könnte jedoch auch die Negation[1] إِنْ, אין, ኢ angenommen werden.

η) Mit festem Einsatz "אנ = ‚daß' Gl. 282 3. 5. 6 s. Anhang. In Z. 3. 6 ist es wie ‖ הנ, § ε temporal gebraucht.

ϑ) Mit 𐩠𐩬 ‚wenn' ist wohl die Nebenform 𐩱𐩣 = אם als ursprüngliches Demonstrativ (vgl. den südarab. Artikel اَم) verwandt.[2] ‖ הם allein mit Imperf. Hal. 344, 18 (Glaser, Altjem. Nachr. 31. 154), 345, 4, 446, 2 (Glaser a. a. O. 9 ff.). — In Gl. 283, 6 = Hal. 238 ist es mit אי verbunden und der folgende Satz mit ד eingeleitet (vgl. syr. ܐܢܗܘ ܕ) ‖ המאי ‖ דינצו ‖ אנו ‖ דיהחבל; zu אי vgl. das an كَيْفَ, حَيْثُ etc. tretende مَا und Häufungen wie إِنْ مَتَامَا ‚wenn', مَنْ إِنْ ‚wenn jemand'.[3] — Mit הנ verbindet es sich außerdem (ohne אי) in ME XXV, 4[4] הנ ‖ המ ‖ דיהחבל; vgl. كَلَّا und אלא aus **in-lā*. — Mit Negation ‖ המ ‖ למ ‖ ידמו Hal. 152, 5[5]; mit Perf. ‖ המ ‖ להמ ‖ סבררו ME I, 4, X, 3, XXIV, 4.

§ 14. ה könnte als Stimmabsatz in ME XI, 4 ‖ וה ‖ אחחר angesehen werden; da aber die Kopula doch nur verbunden mit dem folgenden Wort ausgesprochen wird, sind zwei Annahmen möglich: entweder wurde im Nordminäischen zu jener Zeit ein fester Einsatz nicht mehr gebildet[6] und **ya-aḫḫar* wurde mit ה als Übergangslaut zu **ya-h-aḫḫar*; oder es ist hier ‖ וה rein orthographisch nach § 24 α zu beurteilen. Eher könnte in ‖ הנמה Hal. 188, 11. 386, 1 Glaser 299, 1. 2 (§ γ) die letzte Silbe gleich arab. مَهْ = مَا gelten und als verdoppeltes مَهْمَا in ‖ הנמהמ ME I, 3, VII, 1, falls dieses nicht vokallos ausging.

[1] Brockelmann II, § 57 f. S. die Übersetzung im Anhange S. 66 ff.

[2] Ebda II, § 419. Zum demonstrativen *m* vgl. Barth a. a. O., 127. — Mehri *am*, Bittner a. a. O. dürfte zu يَوْمَ gehören; vgl. WZKM 25, 83 f. Auch ‖ 𐩱𐩣𐩥, kontrahiert ‖ 𐩱𐩥, ist temporalkausale Konjunktion.

[3] Brockelmann II, § 450.

[4] Jaussen-Savignac, Mission I, p. 255, Nr. 3.

[5] Vgl. J. H. Mordtmann und H. Grimme, a. a. O.

[6] Diese Annahme ist aber notwendig, wenn ה hier steht, ‚um den Hiatus anzudeuten'; Hommel, Chrestom., S. 54, Note.

§ 15. Als Übergangslaut zwischen zwei verschiedenen Silben angehörenden Vokalen findet sich ה sehr häufig.

α) So entspricht einem بَاءٌ בָּא : בהא sab. Hal. 51, 2; haramisch Gl. 1052 = Hofmus. 6, 4 und Hal. 152, 2. Ein ähnlicher Übergang von hebr. בּוֹשׁ zu aram. בְּהֵת; hier ist ein ursprünglicher Gleitlaut zum Positionslaut geworden. Auf demselben Wege ist das von Mordtmann, Beiträge, S. 92 als Nebenform von | בה̄ erkannte | בהה̄ ‚verkünden' = | נגו, نَجَا, dessen arab. Entsprechung بَثَّ ist,[1] über einem Verbum mediae *u̯*[2] zu mediae *h* geworden.

β) Ebenso wurde, wie schon Hommel bemerkt hat, gehauchter statt des festen Einsatzes gesprochen in | מהם = مَاءٌ, | סמהם = سَمَاءٌ; dann in den Pluralen "אבה (auch sab. CIH 37, 6) "אחה̄, soqoṭri *'eḥó*, wozu Weber, Stud. III, 50 "עממה[3] zieht; im Sabäischen derselbe Vorgang noch in אמה = إِمَاءٌ Glaser 509, 3, 1064, 2; s. Hommel, Chrestom., § 46 und vgl. Nöldeke, Neue Beiträge 110, 129.

Ferner möchte ich einen analogen Plural sehen in | אברוהםמ | ובהנםמ Gl. 297, 4[4] (Müller, WZKM II, 202; Mordtmann, WZKM X, 154 ohne א). Der Singular ohne ה im Sabäischen ברוהלמו CIH 105 (Mordtmann, a. a. O.). Da es neben בהנ steht, dürfte es aber kaum ‚Sohn, Söhne' bedeuten; eher ‚Vorfahre, Erzeuger'; vgl. soqoṭri *bérhe* bei Müller, Südar. Exped., Bd. VI, 348, 26, 349, 2, *bóreh* ‚Mutter' 349, 5. 7.[5]

γ) Dieselbe Lautgruppe *ā'u* begegnet uns, doch in völlig verschiedener Orthographie im Stadtnamen כמנהו und in שהו = شَاءٌ Grimme, ZA. 29, 185. Die Schreibung כמנהו = Kamnā findet sich in der altsabäischen Inschrift Gl. 1000 A, 17 (Ṣirwāḥ) und in Hal. 327, 329 f. = CIH 377 aus Baiḍa (Našḳum), ferner Gl. 1081, 15 (Hofmus. 3) aus Haram. Da hier *u̯* ebenso wie in | קרנו, | צנעו den Übergangslaut in der Endung nordarab. *ā'u* bildet, kann das inlautende ה nicht nach § β beurteilt werden.

[1] Vgl. im Anhang zu Gl. 282, 6. 7.

[2] Zum Übergang der med. gemin. in med. *u̯*, *i̯* und dieser in med. *h*: Brockelmann I, § 272, A, a, § 39 f.

[3] Hal. 188, 13; der Text bietet allerdings "אעממה. Der Nominativ |אעממהמ Hal. 530, 2; sabäisch ebenso CIH 37, 6. — Unzweifelhaft ist "אחה̄ Nominativ plur. Hal. 188, 8, 191, 5, 377, 2; Akkusativ Hal. 353, 17.

[4] Wahrscheinlich Nominativ und Subjekt von והב, Z. 3.

[5] Hartmann, Arab. Frage 200, Nr. 1 und Glaser, Altjem. Nachrichten, 142 übersetzen ‚Söhnlein'.

Die Analogien der im folgenden zu besprechenden langvokaligen Endungen legen vielmehr für den Dialekt von Kamnā die Annahme einer zweigipfligen Silbe nahe, also *kamnāu̯u*, mit Übergang in *kamnāhau̯(u)*. Wie die Aussprache etwa infolge weiterer lautlicher Veränderungen, wie Vokalelision usf. gelautet hat, läßt sich nicht ermitteln. Die konstante Schreibung des Eigennamens mit *h* erlaubt immerhin einen Schluß auf seine Lautbarkeit und spricht gegen die Annahme einer rein graphischen Natur desselben.

Ebenso ist שהו = شاء der Altarinschrift Gl. 1049 (Hofmus. 23) zu beurteilen:[1] *šāu̯*-. Vielleicht ist aber gerade dieses Wort wie im Nordarabischen zu einem dreikonsonantigen erweitert worden: Nöldeke, Neue Beiträge 170. Dort steht das *h* allerdings als 3. Radikal.

§ 17. Wie das Soqoṭri, hatte auch das Minäische zweigipfligen Akzent in den langen Flexionsendungen des männlichen und weiblichen Plurals; außerdem noch in der Endung *ān* des Status demonstrativus und in der Constructusendung *ai̯* des Plurals; ferner in der Genetivendung -*ī* vor Suffixen.

Zur Endung *īn* im Soqoṭri vgl. § 2, ε. Im Minäischen hat schon D. H. Müller in Gl. 299, 1 | ימהנ | ומאר den hebräischem יָמִים entsprechenden Pluralis sanus *i̯amīn* wie بَنِين erkannt; ebenso אברהנ im Monatsnamen דאבי״ ME V, 5 gleich *أَبَرِّينَ gesetzt.[2]

§ 18. Zur Annahme eines zweigipfligen Akzentes in der mit *h* geschriebenen femininen Pluralendung berechtigen auch fürs Minäische (Barāqiš, Saudā; ebenso Harim) die §§ 6 γ, 26 η erörterten Verhältnisse im äußeren weiblichen Plural des Soqoṭri. הת < *ât* wird geschrieben:

α) Im Constructus: | אנההת Gl. 282, 1 (Nom.), 297, 5; | ערההת (Akkus. Harim) Hal. 150, 7; | אנההתי[3] Gl. 282, 5 (Gen.), | עדבהתי Hal. 466, 3 (Gen.), 485, 8 (Nom.), 534, 7 (Gen.) | צלוהתי nach Mordtmann, Beiträge, S. 101 in Hal. 194, 2 = Gl. Coll. 294. — Das ḥaḍramautische | אבהתי Obne, Z. 3 ‚Väter‘ hat schon Hommel (Chrestomathie, § 70) mit أُمّهات verglichen. Hier ist das sekundäre *h* Positionslaut.

---

[1] Der Monat דאבהי, Z. 2 auch im spätminäischen Texte Gl. 299, 1.

[2] Ob auch | אברהנ Hal. 446, 3. 4. 447. 3 (Glaser, Altjem. Nachr., S. 9 ff. 17). dazugehört, ist mir nicht sicher. Vgl. Mordtmann, Beiträge, S. 91.

[3] Zur Begründung dieser Lesung s. Mordtmann, Beiträge, S. 89.

β) Im Status demonstrativus: ׀ אנתהתנ Gl. 282, 3 (Gen.), ׀ הבתהתנ Hal. 403, 3 (Gen.); unsicher ist: ׀ טלהתנ[1] Hal. 478, 1 = Gl. 1234. — ׀ מוהתנ[2] Hal. 361, 3 (Gen.), 362, 2. 5 ׀ אמנהתנ ׀ אהל (häufig) und ׀ אהלהתנ (haramisch, Gen.) Hal. 147, 5.[3]

γ) Vor Suffixen: ׀ בינהתם Hal. 395, 2 ist Präposition wie בינהתיסמ (qatab) Gl. 1606, 6 ‚zwischen ihnen'. — בינת Hal. 485, 3 (vgl. ME X, 4) ist ein bautechnischer Ausdruck und hängt mit jenem nicht unmittelbar zusammen. Endlich ׀ חוהתסמ ME IV, 4.

δ) Im Absolutus: ׀ צרחהתמ ME IV, 3.

Aus dieser Zusammenstellung erhellt, daß intervokalisches *h* der plur. Femininendung auch dann bleibt, wenn eine zweite Endung, allenfalls ein Possessivsuffix antritt, bzw. bei schwächerer Betonung im Status constructus. Dafür schwindet das *h* der folgenden Endung: עקבהתי und nicht *עקבהתהי; umgekehrt entfällt das *h* der femininen Pluralendung selber nach nichtetymologischem *h* im Stamme: בהנת ‚Töchter', nicht *בהנהת. Ebenso heißt es אלהתי ‚Göttinnen' und nicht *אלההתהי. Die Geltung dieses teils rhythmischen (§ 5), teils lautgesetzlichen Prinzips (Dissimilation) läßt den sicheren Schluß auf Lautbarkeit des geschriebenen *h* zu, welches in der langvokaligen Endung wie im Soqoṭri nur aus zweigipfligem Akzent hervorgegangen sein kann.

§ 19. α) Der klassische Dialekt für die hauchlauthaltige Demonstrativendung (הנ) ist, wie schon D. H. Müller, DMG 37, 392 ff. gesehen hat, das Ḥaḍramautische.[4] In der Inschrift von Obne allein finden sich neun Beispiele: ׀ עקבתהנ Z. 2, ׀ בחרהנ ebda., Dual: ׀ עלהתיהנ ebda., ׀ עקבהנ Z. 3, ׀ ציפתהנ Z. 4, ׀ נגאהנ ebda., ׀ הלפהנ ebda., Dual: ׀ מחפדיהנ ebda., ׀ שניהנ Z. 5; zwei in Os. 29: ׀ דהבהנ Z. 2, ׀ הגרהנ Z. 6; in Langer XIV, 3 allerdings ׀ מצנעתנ; dafür ׀ מחפדהנ in der aus Maʿîn stammenden, aber von einem ḥaḍramautischen König gesetzten Inschr. Hal. 193, 1. Da wir

[1] So ergänzt Mordtmann, Beiträge, S. 89; doch ist diese Ergänzung kaum sicher. Da nämlich das die Widmung ausdrückende Verbum erst vor ׀ כברהמ (Z. 3 = 2) stehen kann, muß ׀ ///להתנ noch zu dem die weihenden Personen umfassenden Subjekt gehören; vielleicht אה]להתנ ? Hal. 147, 5.

[2] Vgl. Glaser, Altjem. Nachr., S. 72. 89.

[3] S. den Kommentar zur Übersetzung dieser Inschrift im Anhange.

[4] Das von Müller DMG 37, 393 als Verbalsuffix erklärte הם Os. 29, 4 entspricht der mehritischen Präposition *he-* mit Suffix (*heh* ‚ihm', *hîs* ‚ihr'), Bittner, Studien IV, 5 f.

auf ḥaḍramautischem Boden in der Inschrift von Ḥuṣn Ġurāb IV בערהנ | מוית finden, das dem regelrechten בערנ | מוית der großen Inschrift Z. 6f. entspricht, können wir in diesem besonderen Falle Einfluß der ḥaḍramautischen Schreibweise vermuten, und zwar unbeschadet der Aussprache; denn nichts deutet darauf hin, daß sich die Aussprache mit *h* in der späteren Sprachperiode weiter ausgebreitet hätte: manche Merkmale (§ β, § 22 α) weisen uns vielmehr fürs Sabäische wie für das Minäische nach der entgegengesetzten Richtung: daß die Aussprache der zweigipfligen Silbe (allenfalls als zweisilbige Gruppe) mit *h* als Übergangslaut, wie die deutlich analogischen Schreibungen z. B. im Minäischen sicherstellen, mit der Zeit zurückgegangen ist; vgl. § 4.

β) Die Frage, ob הנ | des Demonstrativs im Ḥaḍramautischen auch außerhalb des Duals lautbares *h* besaß, läßt sich trotz der eben erwähnten Schwankungen mit einiger Sicherheit bejahen.[1] Denn lautbares *h* muß die in allen drei Dialekten: dem Sabäischen, Minäischen und Ḥaḍramautischen ausnahmslos auch mit *h* geschriebene Demonstrativendung des Duals gehabt haben. Es ist aber nicht einzusehen, warum das demonstrative *ān* ursprünglich, etwa an den männlichen und weiblichen Singular, und zwar auch des Minäischen und Sabäischen nicht als zweigipfliges *ān* sollte angetreten sein wie an den Dual. Rhythmische Gründe lassen sich dagegen kaum anführen (§§ 5. 18 γ). Wohl aber können, wie im folgenden Paragraph gezeigt werden soll, die verschiedenen Formen des Duals im Altsüdarabischen nur bei Annahme eines lautbaren *h* in der Demonstrativendung erklärt werden. Und nur wenn im ḥaḍramautischen Dual das *h* nicht mehr lautbar gewesen wäre, hätte sich von diesem aus durch orthographische Analogie die Schreibung mit *h* auf das Demonstrativ des Singulars, allenfalls auch des Plurals im Ḥaḍramautischen ausbreiten können. Daß im Minäischen und Sabäischen das *h* im Demonstrativ sich bloß im Dual erhalten hat, dafür werden die Gründe im folgenden Paragraph angegeben werden.

---

[1] Der vereinzelte Fall Ḥuṣn Ġurâb (s. o.) spricht nicht dagegen, da es sich dort um ḥaḍramautischen Einfluß auf einen anderen Dialekt handelt, wobei die Schreibung schwankt. Es scheint, ebenso vielleicht in Hal. 193, Z. 1, mehr eine Äußerlichkeit vorzuliegen.

§ 20. Der Dual des Altsüdarabischen muß wegen seiner vielfach wechselnden Gestalt besonders betrachtet werden. Die verschiedenen Formen des Status demonstrativus hat Mordtmann, Beiträge, S. 89 f. zusammengestellt:[1]

a) | אלנהן Hal. 418, 6 f., | מגדלנהן ME 4, 5, | מחפדנהן Hal. 437, 1, | צחפתנהן Hal. 444, 2, 466, 4 (wie im Sabäischen);

b) | שעבינהן Gl. 826, 1, | גבאינהן (bzw. "לבא) Gl. 865, 5 (sabäisch).

c) | הגרניהן Gl. 297, 6, | מחפדניהן Hal. 535, 5, | מפחמניהן Gl. 334, 6 (Harim), | שועניהן Hal. 374, 3; ebenso ḳatabanisch Gl. 1606, 10 מקמניהן; dazu eine jungsabäische Form

d) | מחפדינהין, | שעבינהין Langer I; und endlich die ḥaḍramautischen:

e) | מחפדיהן, | עלהתיהן, | שניהן ʿObne 2. 4. 5.

Aus dieser Übersicht scheint hervorzugehen, daß im Altsüdarabischen *ān* und *ai̯n* als Dualendungen bezüglich des Kasus unterschiedslos nebeneinander standen. Die Form a) ist unverändert geblieben, da die Dual- und die Demonstrativendung denselben Vokal *ā* hatten. Unverändert blieb auch b), wo das demonstrative *ān* > *ā͡han* sich an die Endung *ai̯n* anschloß und *ai̯nā͡han* ergab. Von dieser Form und Aussprache aus lassen sich nun auch die Formen c – e erklären durch allerlei Störungen, welche das Zusammentreffen von *ā* des Demonstrativs mit *ai̯* der Dualendung hervorrief. In c) trat Metathese ein zwischen der unbetonten, aber als Diphthong schallstärkeren Dualendung *ai̯* mit dem betonten, aber schallschwächeren *a* des Demonstrativs *ā͡han* und *ai̯náhan* ergab *anai̯han*. In d) ergab *ai̯náhan* durch Nachklang[2] des *i̯ ai̯náhai̯n*; endlich in e) wurde *ai̯náhan* haplologisch[3] zu *ai̯han*.

Daraus erhellt ferner, daß im demonstrativen *ān* > הן der Übergangslaut *h* wie jeder andere Positionslaut galt und die zweigipflige Silbe schon in die zweisilbige Gruppe übergegangen war; ferner daß die in Zusammenhang damit angenommene Aussprache *áhan* richtig sein dürfte, da sich die Dualformen c—e aus ihr durch lautliche Vorgänge erklären lassen.

---

[1] Die sabäischen Formen sind hier als solche besonders bezeichnet.

[2] Das ist der dem Vorklang entgegengesetzte Prozeß, nach dem z. B. statt Tataren: Tartaren gesprochen wird.

[3] Brockelmann I, S. 262, β.

Aus der Form c) *anaịhan* ist auch die minäische Absolutusendung *anaị* sekundär entstanden.[1] — Daß sich im Dual der Doppelgipfel auch im Sabäischen so zäh, zuletzt als Doppelsilbe erhalten hat, ist wohl ebenso eine lautliche (hier konservativ wirkende) Störungserscheinung wie die soeben zu den Formen c—e angenommenen; es hätte ja die sonst an den Dual auf *ān* — die im Sabäischen häufigste Form — angeschlossene eingipflige Demonstrativendung die Lautfolge **ān-ān* ergeben.

§ 21. Die Feminin- und Kollektivendung *aị* bildet im Semitischen den Dual und den Status constructus des Plurals. Sie war im minäischen und ḥaḍramautischen Plural zweigipflig: *aị* > *ahaị*; jedoch im Dual ist, wo er mit *aị* gebildet wurde, z. B. im constr. מלכי, ein Doppelgipfel auch vor der Demonstrativendung *ān* > הן (§ 20, Gruppe b) nicht aufgekommen[2]: *aịnáhan*; ebensowenig in jenen Formen des Duals demonstrativus, die auf diese zurückgehen (§ 20 c – e) und in dem sekundär nach *anáịhan* (§ 20 e) auf *anaị* auslautenden Dual absolutus und constructus auf *anaị* des Minäischen. Demnach unterscheidet sich die Dual- von der Pluralendung *aị* jetzt dadurch, daß die letztgenannte ה-haltig ist.[3] Daß dabei Kontaminationen zwischen Dual und Plural stattgefunden haben, ist einleuchtend, und bezeichnend, daß diese sich gerade bei Zahlwörtern für die Zehner finden.

ζ) Wo wir als Endung für den Status constructus der Mehrzahl הי finden, müssen wir nicht immer an einen äußeren Plural denken, da hier ebenso wie im Soqoṭri bei den gemischten Pluralen (§ 2, ε) oft die äußere Pluralendung auch an innere Plurale (Kollektiva ohne Endung) angetreten sein wird; Plurale, welche dann auch ihren Status constructus ‚gemischt' bildeten. So erklärt sich die scheinbare Inkonsequenz zwischen חמס̄|נפס, חמס̄ה|נ׳ und חמס̄הי|נ׳. In Hal. 192, 6 (= Gl. 1150), 255, 1: חמס̄|נפס (Nom.) und in Gl. 287, 1: בפתח|חמס̄ה|נפס liegt ein innerer Plural ohne Endung, d. h. formell ein Singular con-

[1] Mordtmann, Beiträge, S. 90, Anm. In Gl. 874, 1 חני|כעבני|דיז|בכל ist כעבני wohl constructus, vgl. כלמ|דבחרן". Es liegt ja in solchen Verbindungen ein wirkliches Genetivverhältnis vor; vgl. Schuchardt, WZKM 27, 466 f.

[2] Vgl. § 26, η.

[3] Das Sabäische kennt selbstverständlich kein ה in der Konstruktusendung überhaupt.

structus vor, der nach § 23 zu beurteilen ist; dazu tritt in חפטהי Hal. 237, 1 (Nominativ) noch die Endung des äußeren Plurals an. Ähnlich dürfte zu erklären sein: Hal. 192, 9 | ובן | פרעהי | פרע | gegenüber | בן | פרע | פרע | (oft) und | בפרעהןסום | Hal. 465, 8, endlich: | בפרעהסם | ועשורתהסם | Hal. 249, 2, wo Formen ohne Pluralendung vorliegen; ebenso von dem durch Dehnung des Stammvokals (§ β) gebildeten Plur. zu | בן ,Sohn' der Constructus: בהני neben | בהן (Mordtmann, Beiträge, S. 83, Note).

Weitere Beispiele für die Endung הי im Plur. constr. bei Mordtmann, Beiträge, S. 88, Weber, Studien III, S. 52 f.: דבחהי Gl. 282, 2, מרצוהי Hal. 222, 1, 229, 2, רבקהי Gl. 287, 5, שימהי Hal. 485, 11, Gl. 299, 5. בחלפהי Hal. 223, 1 = Gl. 1085; ḥaḍram. גסמהי ʿObne, Z. 3. Dazu noch an Präpositionen (vgl. בקדמי oft): בן | פקהי Hal. 252, 11 = من فوق und ḥaḍramautisch עלהי ʿObne, Z. 2 = على.

β) Daß in dieser Endung das *h* auch tatsächlich lautbar war, ersieht man daraus, daß es haplologisch in אבהי (Constructus zur Suffixform "אבה = أباء, § 15, β) für *אבההי Hal. 187, 2 = Gl. 1083, Hal. 520, 2 entfällt; ebenso wo der Plural ohnehin schon ein aus einem Doppelgipfel entstandenes, oder überhaupt ein sekundäres *h* enthält, jenes demnach teils aus rhythmischen Gründen, teils durch Dissimilation schwindet. Also in בהני (§ 25 β) ,Söhne' Constr. z. B. Gl. 283, 3. 7; | בהניסם Hal. 365, 1; אלהי ,Götter' (ḥaḍram.) Os. 29, 5, ebenso in dessen Fem. אלהתי ebda.; אבהתי ,Väter' (ḥaḍram.) ʿObne 3; überhaupt in den weiblichen Pluralen auf הת, die wie im Hebräischen die Constructusendung annehmen: צלוהתי Hal. 194, 2, עדבהתי Hal. 466, 3 u. ö., אנתהתי Gl. 282, 5 neben אנתהת, Z. 1. Ebenso im Ḳatabanischen | בינהתיסם Gl. 1606, 6 ,zwischen ihnen'.

γ) Die Zahlwörter für die Zehner folgen im Altsüdarabischen wie im Äthiopischen, Assyrischen der Analogie von ,zwanzig' und werden als Duale flektiert: שלתי, ארבעי, תמניי. Minäisch ארבעי ,vierzig' Gl. 299, 1, das aber auch — wie etwa im Arab.-Hebr. als Mehrzahl von ,vier' — mit der Pluralendung: ארבעהי Gl. 1150 = Hal. 199, 3 gebildet wird. Im minäischen **ṯamānaį*[1] ,achtzig' wurde mit falscher Etymologie das wurzelhafte *n* zur Endung gezogen, welche so mit der § 20 (p. 42, Note 1) erwähnten minäischen Absolutus- und Constructus-

[1] Wie שמנים gegenüber תמניי wie ሰማንያ፡

endung des Duals *anai̯* zusammenfiel. Durch ein wirklich ‚parasitisches‘ ה wurde der nun einsilbige Stamm **ṯam-* auf die Stufe eines dreiradikaligen gebracht: ת̄המני | Hal. 384, 3; vgl. den Plur. בהני ‚Söhne‘. — In der Form ת̄המנהי, wie mit wurzelhaftem *h*, Hal. 466, 2 konnte es endlich ganz wie ארבעהי *ʾarbaʿáhai̯* in die Analogie der Plurale übergehen, etwa *ṯahman-áhai̯*.

β) Für ‚Tage des . . . Zeit von . . .‘ sind (neben den Constructusformen ימת, יומנת) belegt die Plurale[1] im Akkusativ יומי | ארצֿמ | וסמהמ | Hal. 199, 14, 257 ult. und ביומהי | תלמית̄ | (Gen.) in der antikisierenden Sarkophaginschrift von Gizeh, wonach Mordtmann, Beiträge, S. 88 ביומ[ה]י | וקהאל und ביומה[י | אליפע | Hal. 487, 1 ergänzt. Ob in יומי (Akkus.) eine enttonte Form vorliegt oder eine Berührung mit der Dualendung *ai̯*,[2] bleibe dahingestellt.

§ 22. α) Im Minäischen müssen die Endungen *-u*, *-i*, *-a*, die im Ursemitischen anceps waren,[3] vor Suffix betont und lang gewesen sein, sowie wir sie bei den Verwandtschaftsnamen aller semitischen Sprachen noch finden; sie hatten im Minäischen ursprünglich auch zweigipfligen Akzent. Als die Orthographie der erhaltenen Inschriften festgelegt wurde, hatte sich jedoch dieses Akzent- und Quantitätsverhältnis nur mehr im Genetiv als *íhi* erhalten. Eine analoge Erscheinung kennt das Babylonisch-Assyrische, wo vor Suffixen nur die (kurze) Genetivendung bis in die spätere Zeit lebendig bleibt, der Genetiv vor Suffixen also fast stets den Vokal *i* hat: Gen. *bêlišu* gegenüber Nom. Akk. *bêlšu*.[4] Ebenso war im Minäischen die Nominativ- und Akkusativendung vor Suffixen früher schon gekürzt oder enttont und abgefallen, jedenfalls vor der Zeit in welcher die Orthographie der bekannten Inschriften geregelt worden ist. Später griff dieser Prozeß auch auf die Suffixform im Genetiv über: die Endung wurde nicht mehr zweigipflig, bzw. zweisilbig ge-

[1] Vgl. die folgende Note.

[2] Vielleicht durch das folgende Doppelglied ‚Himmels und Erden‘ hervorgerufen. In בימה | (Mordtmann, a. a. O., 84) dürfte ein Singular = ‚Zeit‘ vorliegen, kaum jedoch ein endungsloser gebrochener Plural. Der gesunde Plural wird ohne 𐩥: | 𐩺𐩣𐩠𐩬 und | 𐩺𐩣𐩩 geschrieben; vgl. יָמִים, יְמֹת; der Akkusativ des Sing. ebenso in | 𐩺𐩣 ‚da, weil‘, z. B. CIH 338 = Gl. 29, 3. 6 und im Genet. | 𐩺𐩣𐩠 Hal. 252, 9. 253, 1.

[3] Brockelmann I, § 245, S. 459 f.

[4] Ungnad, § 25, a, Brockelmann I, 481 oben.

sprochen, sondern höchstens als *i*. Daher schreiben unsere Texte den Genetiv vor Suffixen meistens, jedoch nicht mehr ausnahmlos mit ה zwischen Substantiv und Pronominalsuffix, d. h. an der Stelle der Endung *i*. Daraus erklärt sich auch die sonst unbegreifliche Erscheinung, daß ein in der späteren Sprachentwicklung wie immer lautender vokalischer oder allenfalls der endungslose Ausgang der Suffixform und des Constructus[1] nur dann mit *h* geschrieben werden, wenn sie syntaktisch auch tatsächlich Genetivfunktion haben. Damals schon, als die uns bekannte minäische Orthographie entstand, muß jedoch in gewissen Wortkategorien, im Gegensatz zu anderen, genetivisches *i* vor Suffix kurz gewesen oder geschwunden sein, also ein Schwanken bestanden haben: daher בנם ‚seines Sohnes' immer ohne *h*, ידהם ‚seiner Hand' immer mit *h* geschrieben wird (§ 23, γ).

β) In der Fuge des Constructus vor einem Nomen, und zwar infolge der minder engen Verbindung, und da der Akzent nicht wie vor dem enklitisch angehängten Pronominalsufix auf die letzte, allenfalls früher unbetonte, d. i. auf die Endungssilbe vorrücken konnte, waren jedoch die auslautenden Vokale *u, i, a* unbetont und kurz[2], oder, als im Absolutus noch *-um, -im, -am* gesprochen wurde, abgefallen.[3] Da nun das *h* im Genetiv vor Suffixen (§ α) keinesfalls mehr lautbar, also bloß orthographisch war, konnte es sich analogisch auch auf den Constructus vor Substantiven ausbreiten, trotz kurzer oder überhaupt fehlender Endung; aber eben nur dort, wo jener Constructus syntaktisch auch genetivische Funktion hatte; ähnlich wie im Syrischen nicht mehr gesprochenes, einst aber auslautendes feminines *i* als *ị* später besonders an weiblichen Verbalformen geschrieben wird, die niemals vokalisch auf *i* ausgelautet haben. Aus der orthographischen Analogie erklärt sich die zweite sonst unverständliche Erscheinung, daß das ה im Constructus genetivi vor Substantiven weit seltener erscheint als in den genetivischen Suffixformen.[4]

---

[1] Vgl. äth. *-a* für alle drei Kasus und Nielsen, Ḳataban. Inschr., S. 65.

[2] Vgl. unter ähnlichen Verhältnissen **qaṭálu* > *qṭál*, ܩܛܠܗ, aber *qaṭlú-* vor Suffixen im syrischen Verbum.

[3] Vgl. fürs Hebräische Brockelmann I, S. 476, g.

[4] Mordtmann, Beiträge, S. 84, sub 2; Nielsen, Neue qatabanische Inschriften, S. 61, 67. — An *formae compaginis*, wie sie sich im Hebrä-

γ) Wo die Möglichkeit gegeben war, daß sich das genetivische Verhältnis mit dem attributiven kontaminiere, also hauptsächlich vor einem Relativsatze[1], scheint das genetivische Verhältnis zurückzutreten, d. h. der Genetiv eines vor dem Relativsatz stehenden determinierten Nomens wird nicht als Casus constructus (mit *h*) geschrieben, sondern so, als wäre der Relativsatz appositionell (ohne *h*). Ebenso wird auch כל behandelt.[2]

δ) Das Sabäische und Ḥaḍramautische kennen das *h* des Genetivs überhaupt nicht; das Nordminäische von el-ʿÖla geht in der orthographischen Analogie weiter als das Südminäische und schreibt zweimal die Endung *im* des Genetivs im Status absolutus als ׀ ״הם״; vgl. auch § 24.

§ 23. α) Das Ḥaḍramautische kennt kein *h* im Genetiv vor Suffix; die folgenden Formen sind Genetivi: אבם Os. 29, 5, אחם Hal. 193, 4, שעבם ebda., Z. 5, מחרמם Os. 29, 5, מסאלם Os. 29, 4, עינסון Os. 29, 6, גנאת ׀ אחי Naqab el-Ḥagr, Z. 2 (s. Anhang). Ebenso kennt auch die Inschrift von ʿObne kein ה im Genetiv, weder vor Suffix, noch vor Substantiv.

β) Wo im Worte schon ein lautbares ה als Übergangslaut zwischen zwei verschiedenen Silben angehörenden Vokalen steht, dürfte *h* der Genetivendung von jeher haplologisch ausgefallen (§ 21, β), daher auch später niemals geschrieben worden sein; deshalb findet sich in der Orthographie unserer Inschriften kein *h* in den Genetiven von مَاءٌ und إِلَاهٌ: ׀ מהםמ Hal. 252, 4 (7) ׀ במהםמנ 578. באלהם Hal. 192, 14, 556, 3.

γ) Daß der Genetiv בנם immer ohne *h*, ירחם immer mit *h* geschrieben wird, ist schon erwähnt worden[3]; vielleicht ist יר in die tertiae infirmae übergegangen[4]; der Plural lautete ja

sehen, besonders in der Poesie nach Analogie der Verwandtschaftsnamen finden, ist nicht zu denken. Vgl. dazu Barth, DMG 53, 593 ff.; H. Bauer, ebda 68, 598.

[1] Vgl. S. 42, Note 1.

[2] Durch ein allenfalls festes Suffix determiniertes appositionelles כל tritt im Syrischen und in den abessinischen Sprachen oft schon vor das Leitwort. Im Minäischen könnte dann das ohne jedes Zeichen der Determination (Brockelmann I, § 246, A; II, S. 215) voranstehende כל als Apposition gefühlt worden sein; im Mehri steht *habánthe kall* (ohne Suffix) ‚alle seine Töchter' neben *hābū kúllhem* ‚alle Leute' Jahn, Südarab. Exped. III, 129, 30. 148, 18.

[3] Belege bei Mordtmann a. a. O., 79.

[4] Nöldeke, Neue Beiträge, 114 ff.

אידוהסמ | Hal. 478, 9 = Gl. 1234; ארוסמנ | Hal. 533, 2, Gl. 1317; כאידו Gl. 284, 2, DMG 33, 492, IX, 2.

δ) Übrigens finden wir den Genetiv der Suffixform vom selben Wort, wie wir schon am letzten Beispiel ersehen, bald mit, bald ohne ה: שעבם Hal. 538, 2, 561, 3 ist ebenso Genetiv wie שעבהם Hal. 192, 14, 199, 11, 449, 2. — In derselben Inschrift wird die Suffixform im Genetiv bald באנהם Gl. 282, 3, bald אסמעהסמנ | ebda., Z. 10 geschrieben; und במהולהסמ | Hal. 353, 2 (4) = Gl. 1144 steht neben צרהם | (Genetiv) ebda., Z. 3 (5); beide Inschriften stammen aus Sauda.

ε) Auch dafür führt Mordtmann, Beiträge 84 f. Belege an, daß in häufig wiederkehrenden festen Verbindungen von Substantiven im Status constructus und folgendem Genetiv, wenn die ganze Verbindung im Genetiv steht, *h* bald geschrieben wird, bald nicht: באמר(ה) | " " ‚auf Befehl, Orakelgeheiß', ביומ(ה) " ‚unter der Regierung', דקהלת(ה) | " " etc.

ζ) Regelmäßig scheint das genetivische ה zu fehlen in der Verbindung: בנגא | הגרנ | ‚an der Mauer der Stadt', מלכ | מענ | ‚Königs von M.' mit zwei Ausnahmen: Hal. 353, 10 (19), Gl. 299, 7 und in אלאלת | מ" ‚der Götter von M.' mit einer Ausnahme Hal. 465, 7; endlich דקהלת | עתתר | außer Hal. 478, 1; ebenso in der Verbindung דאהל der minäischen Nomenklatur.[1] Vielleicht wurde in diesen von alters her überlieferten, in der offiziellen Schrift (und Sprache) oft wiederkehrenden Ausdrücken auch die alte, nichtanalogische Orthographie beibehalten.[2]

η) Daß כל = كُلِّ ohne ה geschrieben wird, ebenso der Genetiv constructus vor Relativsatz wurde schon erwähnt (§ 22, γ). Soweit ich sehe, schreiben vor Relativsatz nur zwei Inschriften aus Sauda mit *h*: חדית | מחרה | סמע | דכהלנ | ‚entsprechend dem Erlaß, den protokolliert hat N. N. ...' Gl. 299, 4 und ה | ומוצאתה | והב | Gl. 297, 3, falls והב Verbum des Relativsatzes ist[3], zu dem der Genetiv ומוצאתה im Constructus steht. Sonst בפרע | פרע | Hal. 478, 2 (7), vgl. 187, 8 = Gl. 1083 u. ä. oft. Beispiele für כל = كُلِّ: בנכל | שאמ | ופדית | מראתוד | ME 7, 1[4], בנ | כל | אלהמ | ME 24, 4,

[1] Mordtmann, Beiträge, S. 69. In diesem Falle würde schon der vorhandene Eine Doppelgipfel *ãl* § 25, α (vgl. § 21, β) eingewirkt haben.

[2] Vgl. unser Ew. für ‚Euere'.

[3] Mordtmann, Beiträge, S. 101 faßt es als Eigennamen auf.

[4] Die Inschrift von Gize schreibt: בנ | כל | אביתהה | אלאלה | מצר |. Ist כל Apposi-

"ד | בנכל ebda. 15, 2, | אלאלת | כל | בן Hal. 191, 4. Sogar | כלסמ | פק, فَوْقَ كُلِّهِم Hal. 412 = Gl. 309, 4 (Sauda) und | כלם | ארצמ | בכל ME 24, 7; nur im Fragment Hal. 569, 2 ש | כלה. — Wo כל im Akkusativ steht, hat der folgende Constructus (als im Akkusativ stehend? § 22, γ) kein *h*: | מחולהסמ | ותסור | עות | כל Hal. 353, 2, | מבני | כל Hal. 187, 6 = Gl. 1083, 2 und vgl. 478, 2 (3), 465, 2–5.

ϑ) Die Orthographie schwankt bezüglich des genetivischen ה auch je nach den Inschriften. In der Inschrift Gl. 1083 (Hal. 187 + 188 + 191) aus Ma'în steht am Genetivconstructus vor Nomen kein ה; ebensowenig in der Inschrift Gl. 1150 (= Hal. 192/9 gleichfalls aus Ma'în), in welcher alle genetivischen Suffixformen mit ה geschrieben sind. In Gl. 283 (Ma'în) ist ה vor Nomen am Gen. constr. hingegen sehr häufig. Ebenfalls sehr oft angetroffen wird es in den jungminäischen Inschriften Gl. 282, 299[1] und den Texten aus el-'Öla (ME). — Die zwei Inschriften aus Barāķiš Hal. 478 = Gl. 1234 und Hal. 465 haben in Suffixformen ה, während vor Substantiven die Schreibung schwankt. — Der ķatabanischen Einfluß verratende[2] Text Hal. 504 (Barāķiš) schreibt außer Z. 3 (10) | ביומה kein ה vor Substantiv; auch die Suffixformen ohne *h* | מראסם, | מראסמ ebda., Z. 3f., 10f. sind Genetive. — Überhaupt begegnet uns im Ķatabanischen das ה des Genetivs nur in Spuren; vgl. im großen Text Gl. 1606, 12 unterschiedslos nebeneinander " " | ואבית[3] | מקמה | בנעלו und | בנעלו | מקמהסמ ebda., Z. 20.

ι) Wenn im Nordminäischen ME IV, 3 doch wohl in Genetiven | ועלוהמ | הימנ | וכל die Endung *im* nebeneinander einmal "| המ", einmal "| מ" geschrieben wird, so liegt eine orthographische Analogie — oder Spielerei — vor; ה bezeichnet hier nicht den Vokal *i*, ebensowenig als es in den später zu erwähnenden Endungen "| המ" = *am* den Vokal *a* bezeichnet; es ist vielmehr in der Schrift das *h* in die Endung auch des Absolutus aus der Endung des Constructus, bzw. jener Suffixformen eingedrungen, welche im selben Kasus, dem Genetiv, stehen und

tion, dann hängt der folgende Genetiv von בנ ab und כל ist determiniert, wie das endungslose | צרב oder | קים etc. S. oben S. 46, Note 2. — Vgl. oben im Mehri *habánthe kall* ‚all seine Töchter'.

[1] S. Mordtmann a. a. O., p. 85 f.

[2] Vgl. die Bemerkung Hommels, Chrestomatie, S. 95.

[3] Text | מקמהו durch Dittographie des Φ.

wo das ה wenigstens in den Suffixformen einst auch gesprochen worden ist.

Ebenso verhält es sich mit ׀ חנ ׀ מסבררהמ ME 15, 1 nach Grimme, DMG 61, 84 ‚zur Zeit (حِينَ) der Weihe‘. Jedesfalls steht "מסברר im Genetiv.

§ 24. Im Hebräischen geht die Bezeichnung des vokalischen Auslautes mit ה zunächst von der femininen Pausalform aus: *ah* mit lautbarem *h*, später *ā* ohne gehauchten Absatz; mit dieser Form ist dann auch die Schreibung ה ָ in den Kontext eingedrungen.[1] Ähnlich liegen die Verhältnisse, was die Orthographie des nicht determinierten Akkusativs im Arabischen anlangt: رَجُلًا. Da jeder Kasus dort so geschrieben wird, als ob er in der Pausa stünde, daher auch رجل und nicht رجلن für رَجُلٌ, der Akkusativ jedoch pausal auf *ā* auslautete, erklärt sich رَجُلًا als eine Art *ḳərē* perpetuum für *rağulan*, in welchem das Elif weder ein — hier nicht vorhandenes — *ā*, noch ein kurzes *a* bedeutet, da die Endung vielmehr durch das aus supralinearem ان entstandene ً bezeichnet wird.

α) Einen neuen Fall,[2] in dem ein Konsonantenzeichen aus einer Endung, wo er berechtigt ist, durch bloße orthographische Analogie in die Schreibung derselben Kasusendung eindringt, wo er weder formell, noch lautgesetzlich begründet ist, bietet das Minäische und Ḥaḍramautische in der Wiedergabe der Akkusativendung *am* im Absolutus durch ׀ המ. Die Beispiele sind von Mordtmann[3] und Nielsen[4] angegeben worden: ׀ תאמנהמו (Akkus.) Hal. 571, 3 vgl. 191, 1; ׀ חרפהמ Hal. 459, 2, ׀ קרנהמ ʿObne, Z. 4. Die Erklärung dieser Schreibung dürfte das letzte Beispiel ׀ ופיה ׀ סלמהמ Hal. 535, 16 = Gl. 1155, 3 bieten. Hartmann, OLZ deutet: سالمين ووافيين, dem jedoch der Plur. sanus absol. ׀ הנאנ ׀ אולדמ, also auch im Südarabischen mit *n* in der Endung[5] widerspricht; Praetorius[6], Mordtmann[7] und Nielsen[8] setzen es gleich سَالِمًا وَوَافِيًا. Es kann aber auch der

---

[1] Brockelmann I, S. 409.
[2] S. den vorangehenden Paragraph am Ende.
[3] Beiträge, S. 91 f.
[4] Katabanische Inschriften, S. 59 f.
[5] Hommel, Chrestom. § 68.
[6] Beiträge III, 45.
[7] Beiträge 91.
[8] Katabanische Inschriften 59.

Casus adverbialis eines Substantivs vorliegen: ‚in Heil und Gesundheit'. Das zweite Glied der kopulativen Verbindung entbehrt der Mimation[1] ebenso wie in | עצ̄ם | ותקר ‚Holz und behauene Steine' Glaser 1302, 1. Die Schreibung | ופיה mit ה in Hal. 535 berechtigt zur Annahme einer Pausalform *ah*[2] oder einer Schreibung der bloß vokalisch auslautenden nach Analogie der Pausalform wie im Hebräischen, welche dann wie im Arabischen auch in die Schreibung des Status absolutus eingedrungen wäre.

β) Eine weitere Analogie nach der Akkusativendung im Absolutus — bzw. eine orthographische Spielerei — sehe ich in der Schreibung der Negation | להמ ME 1, 4, 10, 3, 24, 4 für sonstiges | למ = لَمْ, vgl. Mordtmann, Beiträge, S. 6f. Freilich könnte man in dieser, wie der folgende Apokopatus zeigt, stark betonten[3] Negation auch sekundäre Dehnung durch den Akzent und Doppelgipfel vermuten; doch sprechen die mehrfachen analogischen Schreibungen gerade des Nordminäischen von el-ʿÖla eher für die andere Annahme.

γ) Endlich ist noch die Schreibung Hal. 478, 6 | ד̄ת | בינהם | ובינה | ד̄מלח zu erklären. Wurde im Constructus, bzw. in der Suffixform der alte Kasusvokal noch gesprochen, so kann er hier nur *a* gewesen sein: بَيْنَسُ وَبَيْنَ und die Schreibung ist nach § α, β zu deuten, mit der Erweiterung, daß die analogische Schreibung des Akkusativs mit ה sporadisch auch auf die Suffix- und Constructusform sich ausgebreitet hätte, wie auf jene des Absolutus; ebenso wie das hebr. ה durch Analogie der Rechtschreibung an allerlei der Entstehung und der Vokalqualität nach gänzlich verschiedene Endungen angetreten ist. War aber in der Fuge des Constructus, bzw. auch in der Suffixform jeder

---

[1] Das Fehlen der Mimation bei Stoffnamen und sonst im Minäischen, Ḥaḍramautischen und Haramischen erfordert eine besondere Untersuchung. Nach Wortpaaren scheint meist eine Sprechpause (trennender Akzent) einzutreten, die mit dem Nachdruck, der auf ihnen liegt, zusammenhängt. Darauf würde ebenso das Fehlen der Mimation an unseren Stellen hinweisen wie in Wortpaaren das lange hebr. ָן, das ja auch am Ende eines Satzes oder Satzgliedes erscheint. Schließlich könnten davon abhängige Vokalisationsverhältnisse auch in den Kontext gedrungen sein, so zunächst in das erste Glied der syndetischen Verbindung.

[2] Brockelmann I, S. 83 ββ, δδ.

[3] Brockelmann I, S. 83 cβ.

Endvokal (Bindevokal) geschwunden, so wären des vorangehenden ד̄ת wegen ׀ בינהם und ׀ בינה in ganz äußerlicher Anlehnung wie Genetive geschrieben worden.[1]

§ 25. Wo also in der Endung ein *h* steht, erlaubt uns in langen Flexionssilben die Analogie des Soqoṭri, zweigipfligen Akzent vorauszusetzen; die Orthographie des Hebräischen und Arabischen ferner gestattet uns eine bloß schriftliche Übertragung der lautlich infolge Doppelgipfels berechtigten Schreibung mit *h* auf kurzvokalige Endungen derselben Kategorie, eventuell nach Pausalformen, anzunehmen.

Für die noch erübrigenden drei Fälle, in denen ein parasitisches *h* sich im Stamme findet, d. i. ׀ אהל, ׀ בהנ, bzw. בהני und ׀ מהנ, bietet sowohl das Soqoṭri, für ׀ בהנ zum Teil auch verwandte Dehnungen in anderen semitischen Sprachen wohl die natürlichste Erklärung.

α) אהל wurde als abstraktes Kollektiv (Mehrzahl) zum demonstrativ-relativen ד̄ von Mordtmann, Beiträge, S. 69 f. 92 erkannt. In der minäischen Nomenklatur folgt es auf Personennamen oder auf die Sippenbezeichnung mit ד̄, hier auch als ד̄אהל; vgl. noch Hartmann, Die arabische Frage, S. 219. 266. 252 ff. 310. 337 ff. und Nielsen, Neue ḳatabanische Inschriften, S. 56. Es wird aber auch als Relativpronomen im Satze gebraucht Mordtmann, a. a. O., S. 92; z. B.: ׀ בנ ׀ אד̄בחה ׀ מענ ׀ . . . אהל ׀ יסערבנ ׀ Gl. 282, 5 ‚von den Opfern der Minäer . . . . welche sie darbringen‘. Konjunktionell in באהל = בד̄ת Gl. 1302, 3. Dieses אהל ist identisch mit dem sattsam bekannten demonstrativ-relativen *al-*, vgl. Barth, Pronominalbildung, S. 118 f. 123. 156 f. Als Plural wurde es im Minäischen *āl* gesprochen[2], vgl. zu dieser Bildung § β und weiter als zweisilbiges *ahal*. In der Nomenklatur kann es mit nordarabischem ذَوُو, sonst أُولُو, äth. ኤለ፡ verglichen werden. Sehr wahrscheinlich ist ihm آلْ in آلْ جَفْنَةَ u. ä. verwandt.

Die erweiterte Form אהלת wird demonstrativ verwendet, wie schon Halévy, Études, S. 64 erkannt hat: Hal. 465, 8, 524 + 525, 2: ׀ אהלת ׀ מחפרתנ. ת wurde zuletzt wohl als Femininendung gefühlt, war aber ursprünglich das demonstrative *tu*,

---

[1] Hal. 435, 1 ׀ בינו ׀ וצחפת nach Hal. 535 1(5).

[2] Vgl. zur Länge auch das *ā* in Abstrakten (z. B. den arabischen und syrischen Infinitiven) und in den gebrochenen arabischen Pluralen wie قِتَال.

fem. *ti*; vgl. Hommel, Chrestomathie § 16, und Barth, Pronominalbildung, S. 105, d. 111. 157, c.

Verwandt mit diesem Pronomen ist das sabäische אלהת Mordtmann, a. a. O. 93, Hommel, a. a. O. S. 14 unten. Es erinnert an Soqoṭri *elhé*, § 3, β. Der Form nach könnte ihm etwa ein **al-lā-tu*(*ti*) vgl. arab. *al-lā-'ī* (Barth, S. 157, a) entsprechen. Doch muß nicht auch dieses *h* auf einen Doppelgipfel zurückgehen. Es kann darin ein zweites Demonstrativum stecken und die Form anders als die minäische zu beurteilen sein; vgl. tigrē *lahā*, *lahāį* ‚jener‘ = הַלָּה (mišn.-hebr.).

Der Gebrauch dieses Pronomens ist dem von אהל und אהלת analog: ‚die von‘ . . . = ذَوُو **እለ፡** Hal. 3 = CIH 6, 2, OM 17, 2, H. Gur. I, 1[1] und als Pron. rel. in der spätsabäischen Inschrift Gl. 618, 49. 55. 78. 81. 100.

β) Von בהנ | und בהני | ist schon § 21, β die Rede gewesen. Dazu gehört als fem. Plur. בהנת |, niemals *בהנהת aus den mehrfach erwähnten lautlichen bzw. rhythmischen Gründen. Das *a* des Pluralstammes *ban*: בָּנִים, بَنُونَ ist im Kollektiv gedehnt und im Minäischen zweigipflig geworden. Zu dieser Form vgl. אהל § α, und zum ähnlich gebildeten Plural im Soqoṭri *šóhom* ‚Namen‘ vgl. § 2, γ und Note. Hier sei noch erwähnt, daß bei den hebräischen Pluralen der einsilbigen Singulare הַר, עִיר, בַּיִת (allerdings mit Doppelkonsonanz, Langvokal bzw. Diphthong), הָרִים, עָרִים, בָּתִּים das nicht verkürzbare *ā* auch überlang gewesen sein dürfte.

Dreimal, in בני | Hal. 534, 1, ובנסו | Hal. 465, 1, 529, 1 = Gl. 1315[2] scheinen enttonte und verkürzte Formen vorzuliegen.

γ) Auf das interrogative *mhón* des Soqoṭri (§ 4, ε) hat Praetorius, DMG 62, 708f. hingewiesen. Im minäischen מהנ | scheint hingegen relatives مَنْ vorzuliegen[3]: zweimal steht es nach כל |: كُلُّ مَنْ, einmal nach Präposition, immer folgt ein Verbum im Imperf.: כל | מהנ | יצרק | אחלסמ | ואחלי ME 25, 6; וכל | מהנ | auch Hal. 522, 1 (Barāqiš); במהנ | יסתנגרנ | Hal. 253, 5 (Maʿîn) vgl.

[1] Nach Hartmann, arab. Frage 209. 300. 313. 337 dient auch אלה = أُولَى zur Bezeichnung von Sippen. Vgl. דאל | und דת | אל | Rép. épigr. sém. 855, 2. 3. 6.

[2] Mordtmann, Beiträge 83, Note, Weber, Studien III, 48. Eine Verschreibung ist jedoch nicht gänzlich ausgeschlossen.

[3] Hommel, Chrestomathie, § 18.

Z. 3; ומהנ | יסתרפ Hal. 412 = Gl. 309, 3 (as-Saudā); zweimal מנ | ohne *h*: מנ | יעבר Hal. 259, 2 = Gl. 1151, 1084 (Ma'în) und ומנ | יסראשם | Gl. 343, 3 (aus as-Saudā).

Dieses מהנ | und כל | מהנ | scheint wie אל |, אל ؛ אם und אל | ך konditional gebrauchtes Relativpronomen zu sein; die Dehnung des Vokals, worauf der Doppelgipfel hinweist, könnte auch sekundär sein; ob dann eine Angleichung an das sächliche *mā* vorliegt, ist die Frage. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, daß Länge und Doppelgipfel aus dem Interrogativpronomen stammen, in dem sie belegt und aus semitischen Parallelen (vgl. äg.-arab. *mîn*[1]) zu erhärten sind; und aus ihm hat sich ja das relativ-konditionale Fürwort entwickelt. In Hal. 259, 2 und Gl. 343 fehlt das ה; in diesen zwei Fällen scheint eben ein Genetiv nicht vorzuliegen, was aber nach כל einmal sicher der Fall gewesen ist (§ 22, β, 23, η), wie nach ב. Bekanntlich steht auch im Soqoṭri die Form *mhon* mit wenigen Ausnahmen an Stelle des Genetivs. Da für eine analogische Schreibung hier das Musterbeispiel fehlt, wird mindestens für die Zeit der Festsetzung der Orthographie zweigipfliger Akzent anzunehmen sein, der sich — ganz wie in der Suffixform — bei syntaktischer Genetivfunktion erhalten hätte.

§ 26. Es kann nunmehr kein Zweifel bestehen, daß zwischen dem graphischen *h* des Minäischen und dem lautbaren *h* des Soqoṭri ein enger, innerer Zusammenhang besteht, der deutlich auf eine Identität der Erscheinungen schließen läßt in dem Sinne, daß das minäische graphische *h* die Wiedergabe des gehauchten Übergangslautes ist entweder zwischen zwei, verschiedenen Silben angehörenden Vokalen oder zwischen den zwei Gipfeln einer in doppeltönigem Akzente stehenden Silbe, die später allenfalls in eine zweisilbige Gruppe übergegangen ist. Wo keine der beiden Voraussetzungen zutrifft, handelt es sich um orthographische Analogien derart, daß im Minäischen in jenen Fällen, wo die Lautbarkeit des *h* verloren ging, sein Zeichen sich auf die Orthographie gewisser Formen der gleichen Kategorie ausbreitete und zwar so, daß auch eine phonetisch der Pausalform entsprechende Schreibung auf analoge aber nicht pausale um sich griff: Vorgänge, denen ähnliche Erscheinungen

---

[1] Vgl. oben § 4ε, Barth, Pronominalbildung, § 58 b.

aus dem Syrischen, Hebräischen und Arabischen an die Seite gestellt werden konnten.

Während wir — der Natur des Stoffes nach — im Soqoṭri die lautlichen Prozesse noch mit einiger Deutlichkeit verfolgen können: Doppelgipfel, gehauchten Übergangslaut zwischen den zwei Gipfeln, Zurückweichen des Akzentes, Wandel des Gleit- zum Positionslaut und nachträgliche Wiederzusammenziehung (sekundäre Verkürzung) der Silbe, eröffnen uns die minäischen Inschriften Ausblicke einerseits in die analogische Entwicklung der Rechtschreibung, aber auch auf ihr Festhalten an überlieferten Formen, die der Analogiewirkung widerstehen.

Um kurz auch die übrigen Ergebnisse dieser Untersuchung zusammenzufassen, liegen die entscheidenden Berührungspunkte zwischen ‚graphischem‘ minäischem und lautbarem *h* des Soqoṭri in folgendem:

α) Langvokalige, zweigipflige Endung im Plur. Mask. sanus: Soqoṭri, § 2, ε, Minäisch, § 17. In beiden Sprachen tritt sie auch an innere Pluralformen und bildet gemischte Plurale (§ 21, α).

β) Langvokalige, zweigipflige Endung im Plur. Fem. sanus: Soqoṭri, § 6, γ, Minäisch, § 18.

γ) Störungen in der Dualbildung bei Vorhandensein eines mit der Dualendung homorganen oder identischen Bildungsaffixes, wobei für das Altsüdarabische die Lautbarkeit des *h* Voraussetzung ist: §§ 6, β, 20.

δ) Dehnung des Stammvokals[1] zu einem zweigipfligen in der Bildung von Pluralen einsilbiger Nomina: Soqoṭri, § 2, γ *šóhom* ‚die Namen‘; Minäisch, § 25, β | בהנ und | בהני ‚Söhne‘, אהל = ذُوو.

ε) Dehnung zu einem zweigipfligen Vokal im Interrogativpronomen (Soqoṭri, § 4, ε), bzw. in dem syntaktisch aus dem Fragewort entwickelten konditionalen Relativum oder Indefinitum (Minäisch, § 25, γ): | מהנ = *mhón* = مَنْ.

ζ) Im Minäischen wie im Soqoṭri fehlt das aus zweigipfligem Akzent entwickelte *h* im Verbum.

η) Wo der zweigipflige Akzent rhythmisch noch lebendig, demnach den entsprechenden Veränderungen ausgesetzt und das *h* noch nicht zum Positionslaut erstarrt war, vertragen sich im

[1] Als Ersatz oder Nebenform zur Reduplikation: Intensiv-Extensivform, beide mit je verschiedener Verstärkung des Akzentes.

Minäischen wie im Soqoṭri zwei Doppelgipfel aus Gründen des Zeitmaßes nicht im selben Worte, bzw. es schwindet im Minäischen durch Dissimilation ein gehauchter Übergangslaut auch dann, wenn ihrer zwei im selben Worte zu stehen kämen, von denen bloß der eine dem Doppelgipfel, der andere der Vokalberührung zwischen zwei verschiedenen Silben seinen Ursprung verdankt.

Bei dem Zusammenstoß zweier Doppelgipfel überwiegt im Soqoṭri stets der an letzter Silbenstelle stehende; es schwindet demnach der Doppelgipfel des Stammes vor dem der einzigen Endung (§ 5); bei Antritt einer (einst) betonten zweiten, eingipfligen Endung an die erste mit zwei Gipfeln schwindet der Doppelgipfel (§ 6). Das hängt mit der Drucklagerung des Soqoṭri zusammen, das nach Abfall der Endungen *-u*, *-i*, *-a* — ähnlich dem Hebräischen — Ultimabetonung besessen zu haben scheint (§§ 1—3).

Im Minäischen hingegen verhält es sich umgekehrt: das *h*, d. i. der Doppelgipfel der weiblichen Pluralendung bleibt vor der den eigenen Doppelgipfel einbüßenden Constructusendung *ai̯*, während *h* in der fem. plur. Endung des Soqoṭri vor der betonten Kollektivendung *án* schwindet.[1] Andererseits entfällt im Minäischen der Doppelgipfel der weiblichen Endung in der Mehrzahl | בהנת ‚Töchter' nach dem sekundären *h* des Pluralstammes (§§ 18, 21, β). In beiden Sprachen herrscht trotz dieser Verschiedenheit, die in der Tonstelle ihren Grund hat, dasselbe dem rhythmischen Charakter des Doppelgipfels entsprechende Prinzip der einen Überlänge; aus ihm erklären sich auch die von Nielsen[2] — gerade als Argument gegen die Lautbarkeit des *h* — geltend gemachten Fälle: | בהנימם statt "" בהנהי*; | בהנתסם statt "בהנהת*; | צלוהתי statt | צלוההתי*; | עֲבהתי statt | עֲבההתי* und | אנתֲהתי[3] statt | אנתֲההתי*.

Das dissimilatorische Prinzip beherrscht auch die historische Orthographie des Minäischen. Da nämlich in מה = مَاءٌ nach *h* = ʾ, ebenso in אלה = إِلٰهٌ ein *h* der Flexionsendung in der genetivischen Suffixform niemals gesprochen worden ist, wurde es auch später in solchen Formen niemals geschrieben (§ 23, β).

---

[1] Zu den Soqoṭri-Pluralen auf *héten* vgl. § 6 γ am Ende.

[2] Neue Katabanische Inschriften, S. 68.

[3] Vgl. zu dieser Lesung Mordtmann, Beiträge, S. 89.

ϑ) Auch dann nicht, als analogische Rechtschreibungen sich geltend zu machen begannen. Denn lange und gelängte Silben haben im Minäischen und Soqoṭri ihre Doppeltönigkeit mit der Zeit — wohl unter gleichzeitiger Verstärkung des Drucks — eingebüßt. Dieser Prozeß ist im Soqoṭri noch weiter gediehen als im Altsüdarabischen; er äußert sich aber hier in anderer Weise als dort. Im Minäischen scheint, vornehmlich in der genetivischen Suffixform, mit dem Doppelgipfel auch der lautbare Übergangslaut *h* geschwunden zu sein: die unerläßliche Bedingung sowohl für die Ausbreitung des graphischen *h* in der Rechtschreibung analoger Formen, als auch für seine nicht mehr konsequente Schreibung dort, wo es berechtigt gewesen (§§ 22, 23). Im Soqoṭri hingegen bleibt trotz des um eine Silbe zurückweichenden Druckes in der nun aus Doppelgipfel entstehenden zweisilbigen Gruppe das *h* als Positionslaut erhalten (§§ 2, 7).[1]

ι) Dieser Vorgang kommt im Soqoṭri in der Verschleppung eines *h* aus der zweisilbigen Gruppe in eine kurzvokalige Stellung zum Ausdruck (§ 7 *'émhak* = أُمُّكَ nach *'émhi*): das lautliche Gegenstück zu der oben unter ϑ) erwähnten orthographischen Analogie des Minäischen. — Ob im minäischen בהנ(י) ‚Söhne' *h* zuletzt als dritter Konsonant gefühlt worden ist, läßt sich in Anbetracht der auch verkürzt vorkommenden Formen בני) nicht sicher entscheiden; wohl aber fungiert im minäischen, sabäischen und ḥaḍramautischen Dual (§ 20) das *h* der Demonstrativendung *ân* als Positionslaut. In תהמני > תהמנהי ‚achtzig' (§ 21, γ) wurde die unter Einfluß der Dualendung *anai̯* als Stamm gefühlte Silbe *ṯam-* durch ein wirklich parasitisches *h* dreiradikalig und der Dual zuletzt als Plural flektiert.

κ) Am weitesten gehen in der analogischen Schreibung die nordminäischen Inschriften von el-ʿÔla; sie nehmen auch sonst eine Sonderstellung ein; ihre Orthographie scheint ebenfalls nicht für ein hohes Alter zu sprechen.

[1] Daneben im Soqoṭri gekürzte (kontrahierte) Formen bei verschiedener Betonung und mit Beibehaltung der Vokalqualität, § 4.

Anhang.

Hal. 147.

(1) תנחית | תנחיו | תמניתנ | ואבעל | (2) סיר | ומפר | הגרנ | הרמם — למראה (3) מו |
חלפנ | בארתתמ | הנ | יבננ | (4) טלעמ | ותנכרמ | בסר | הרמם | פיטתל (5) פננ | דמנהו |
לתרוא | אהלהתנ | ו (6) דגדפמנהמ | ליהדרנ | ול | ינדרנ | (7) יטתלפנ | מתלהו | כלמ |
חלפנ | (8) יסתצאנ | חגנ | כחור | בקדמי | דת | (9) תנחיתנ | וחלפנ | לתובנ | שעבהו |
(10) והגרהו | תיב | ינעמנ | להמו | ול | סר (11) המו | ומחגרתהמו | ומרעיהמו

(1) Bekenntnis, welches abgelegt haben die Acht und die Verwalter des ländlichen Umgebungsbezirkes und Ackerlandes der Stadt HRM^{m} ihrem Herrn (dem Gott) ḤLFän in ʿRṮT^{m}: wenn genommen wird (aufhört) die Buße und Strafe vom Bezirke der (Stadt) HRM^{m}, so wollen sie in Hinkunft vermeiden, was etwa (gereichen könnte) zum Schaden der Sippen. Wer aber von ihnen eine Blasphemie begangen hat, möge sich in acht nehmen und bereuen; sich dessen enthalten, in ähnlicher Weise den Gott ḤLFän zu beleidigen; sich gehaben, so wie es vor diesem Bekenntnisse aufgetragen (zur Pflicht gemacht) worden war. ḤLFän aber möge gewähren seinem Stamme (10) und seiner Stadt Gnade, die zustatten komme ihnen und ihrem Bezirke und ihren Weidedistrikten und Weideplätzen.

Z. 1. תנחית, Infin. II., ist die öffentliche Beichte (Praetorius, DMG 66, 786 f.) und das Bekenntnis, welches jene Stadtbehörde ablegt, deren Wirkungsbereich wohl zum Schaden der Gesamtheit (Z. 5. 9 f.) von der göttlichen Strafe und Ungnade betroffen war. Worin die Schuld bestanden hat, wird nicht gesagt: sie war wohl sakral, wie Z. 7 f. annehmen läßt.

Z. 2. סיר und מפר werden als solche der Stadt bezeichnet (s. zu Z. 4). Hartmann[1] hat richtig gesehen, daß es sich um

[1] Arab. Frage 208, Note 1, 401.

Gemeindeland handelt, das dem Achtmännerkolleg unterstand;[1] auf keinen Fall war es Privatbesitz; אבעל steht wie äth. በዓሌ፡ in በዓለ፡ ጸቡኣ። በ"፡ መዘምቡት።.

Z. 3. ארחׄתמ | noch Gl. 301, Müller, WZKM II, 206f. — יבננ | ist ein *n*-Imperf. von بَانَ ‚ablassen, weichen'. In der Bedeutung ‚fernhalten' bei Müller-Mordtmann, Z. 3 der monotheistischen Inschrift WZKM X, 287. — Zu הנ | vgl. oben § 13, δ.

Z. 4. טׄלעמ | Hal. 152, 3, 5 ‚Geldbuße'; zu תנכרמ | vgl. Sab. Denkm. 21, 5, S. 76 ‚Strafe'.

סיר ist der ländliche Umgebungsbezirk[2] außerhalb der Stadtmauern, wo die Weiden, Äcker und Fluren lagen;[3] vgl. Hal. 49, 9; 359, 2: סיר | הגרנ | הרמנמ |; als zur Stadt (Gemeinde) gehörend, auch in der Ḥadaqāninschrift, Z. 5 und Gl. 289, 3 בסר | ומופר | הגרנ | gleichfalls neben מופר ‚Ackerland', aber wohl defektiv geschrieben. Dann dürfte auch סר unserer Inschrift, Z. 4, 10 für סיר stehen und vom häufigen סר, Plur. אסרר zu trennen sein.

Zu טׄלפ VIII hier und Z. 7 vgl. arab. ظلف ‚sich enthalten'.

Z. 5. מׄנ | möchte ich zwar als ‚Strafe' in Hal. 681, 5 auffassen: פעׄדב | מנה | vom Gotte: ‚und er nahm ab (hob auf) ihre Buße'; auch Gl. 105 = CIH 126, 3. 8. 14 dürfte dasselbe Wort in dieser Bedeutung vorliegen. Doch hier kann דׄמנהו mit Hommel, Chrestom., S. 50 oben nur ذِمَّتُهُ sein.[4]

Zu רזא noch Hal. 152, 12, vgl. Grimme, OLZ 1906, 261, der es zu رزق stellt; ich möchte arab. رزأ ‚Eintrag tun, schädigen' vergleichen.[5] — אהלהתנ | im Status demonstr. dürfte als Plural zum substantivierten אהל die Sippen der Stadtbewohner bezeichnen; vgl. Mordtmann, Beiträge, S. 77; in Hal. 152, 12 scheint ihm כל | אנסנ | zu entsprechen.[6] Da אהל ohnehin Plural zu ה ist, liegt ein Plural[7] des im Sinne eines kollektiven Sub-

---

[1] Vielleicht waren die אבעל | סיר eine besondere Behörde neben den ‚Acht'.

[2] Müller: Gebiet.

[3] Vgl. wenn auch in anderen Verhältnissen, Euting, Tagbuch II, 239. 244.

[4] Das Suffix bezieht sich nicht auf ein bestimmtes Wort im vorangehenden, sondern das Ganze ist etwa = מׄהׄלי (Hal. 149, 11/12) ‚von ihrem Tun'.

[5] Hal. 152, 12 וכלל | רזאנ | עלי | כל | אנסנ | ‚und ersetze gänzlich den allen Leuten zugefügten Schaden'.

[6] S. die vorangehende Note.

[7] Vgl. oben § 6γ zu den Pluralen auf *héten*, mehri *ōten*, *ūten* (wo aber *-en* Kollektivendung ist) und §§ 18 β, 25 α.

stantivs gebrauchten Plurals des Pronomens vor; vgl. meine Ausführungen GGA 1914, S. 29 unten.

Z. 6. | נד̄פ vgl. Praetorius, Beiträge III, 19. Daß חד̄ר und נד̄ר in Assonanz stehen, hat Hartmann, Arab. Frage, S. 616 bemerkt. Beide sind aber auch synonyma, vgl. نَذِرَ بِ ‚sich hüten‘, IV ‚warnen‘. In dieselbe Sphäre gehört auch | ט̄תלפ. Es liegt also ein Gelöbnis und der Vorsatz zur Besserung vor. — מת̄לחו ‚in ähnlicher Weise‘, wie es diesmal geschehen war. — Zu | כלמ vgl. hebr. הַכְּלִים und arab. كَلْمٌ.

Z. 8. | יסתצ̄אנ wie | יט̄תלפנ, Z. 7 asyndetisch; man kann aber auch beide als untergeordnet zu | ליחד̄רנ | ול | ינד̄רנ, Z. 6 auffassen ‚indem er sich enthalte . . . indem er sich betrage‘. Zur Übersetzung von וצ̄א X. ‚sich geben‘ vergleiche ich ወፅአ፡ ‚als etwas erscheinen, etwas werden‘ im neutrischen Sinne gebraucht, wie استكان ‚sich bescheiden benehmen‘.

Zu חו̄ר vgl. äth. ሐረ፡; ‚zum مَذْهَب Ritus, Brauch machen‘; allenfalls Synonym von החר ‚zurückgeben, antworten, entscheiden‘ (رجع = حار).

Z. 11. Zu מחגרת vgl. die محاجر أقيال اليمن und Praetorius, Beiträge III, 24, Glaser, Mitteilungen, S. 52.

Hal. 149.

ח̄]לאמרמ | ואהל | עת̄תר | (2) [תנ]ח̄יו | ונתד̄ר | לחלפנ | (3) הנ | אל | הופיהו | מטרד
(4) הו | בד̄מוצבמ | אד̄ | ט̄ענ (5) ו | לית̄ל | בצ̄ר | חצ̄רמתמ | (6) וחגו | ד̄סמוי | בית̄ל |
ו (7) נסאו | מטרדנ | עד | ד̄עת̄ (8) תר | [ו]אל | הופיהמו | פפג (9) ר | שרגהמו | בדת̄אנ |
וח̄ר (10) פנ | מנ | מומ | קללמ | ובל (11) למ | פל | חד̄רנ | מנ | מת̄ל (12) ה | אאח̄ר |
וחלפנ | לית̄ובנ (13) המו | ת̄וב | ינעמ | ערת | תנ (14) ח̄יתנ | חינ | ד̄מח̄ט̄רמ | קד (15) מתנ |
וכונת | ד̄ת | תנח̄[י]תנ | ב (16) אמר | חלפנ

1. Ḫ]L᾽MR^m und die Gemeinde des ʿAṯtar haben bekannt und bereut[1] vor (dem Gotte) ḤLFān (ihre Untat), da sie ihm unversehrt in Ḏū MUṢB^m seine (von ihnen geraubte) Herde zurückstellten, als sie zogen (5) nach Jaṯīl im Kriege gegen Ḥaḍramōt, und zu Ḏū SMUI in Jaṯīl eine Pilgerfahrt unternahmen und die Herde nach Ḏū ʿAṯtar trieben. Und da er ihnen Erfüllung gab und fließen ließ ihre Wasserrinnsale im Frühjahr und Herbst (10) mit wenig Wasser. Und daß sie vermeiden mögen ähnliches wieder (ein andermal) zu begehen!

[1] ‚Dieses Bekenntnis und Reuegelöbnis abgelegt des Inhalts daß: . . . .‘

ḤLFān aber möge sie in Gnaden aufnehmen wegen dieses Bekenntnisses, (abgelegt) im Monat Ḏū MḤẒD^m dem ersten. (15) Und es fand statt dieses Bekenntnis auf Orakelbefehl des ḤLFān.

Z. 1. Zur Ergänzung "ח[ל vgl. CIH 369, 1 und Mordtmann, Beiträge, S. 114. Die Mimation wie in | חצׄרמתמ.

Z. 2. Zu נחׄי und נדׄר s. die vorangehende Nr. Hal. 147.

Z. 3. | הנ | אל vgl. oben § 13, β. — הופיהו = *أُوفِيُوهُ. — מרד = נמא Z. 7.

Z. 4 ff. Die Urheber der Inschrift fühlten wohl ihr Gewissen bedrückt; auf dem Zuge gegen Ḥaḍramōt unternahmen sie zuvor eine Pilgerfahrt zu Ḏū Smu̯i̯ in Ǧaṯîl und stellten dem Gotte ḤLFān ‚seine Herde' d. h. die sie geraubt hatten, vollzählig zurück.

Z. 8. Zu הופי vgl. meine Bemerkungen SBWA 177. Bd., 2. Abh., S. 15.

Z. 9, 10. Mordtmann, ZDMG 30, 325 ‚und er hat ihre Felder bewahrt vor wenigem und geringem Regenwasser in Frühling und Herbst'; diese Erklärung zieht W. Fell ebda. 54, 246 der von Praetorius gegebenen vor (Beiträge III, 15) ‚und er hat ihre Täler beim Sprüh- und beim Herbstregen von wenigem Wasser fließen lassen', d. h. vor Überschwemmung bewahrt. Vielleicht haben aber die Stifter ihrem Schuldbewußtsein und ihrem Gefühl der uneingeschränkten Ergebung und unbedingten Abhängigkeit vom Gotte dadurch Ausdruck verliehen, daß sie schon in der geringen Berieselung ihrer Felder ein Zeichen der göttlichen Huld erblickten.

Z. 11, 12. מתׄלה ist wie Mordtmann, Beiträge, S. 93 gesehen hat, Genetiv: ‚vor Ähnlichem des anderen' vor weiteren (anderen) ähnlichen Untaten.

Z. 13. ערת ‚für' vgl. عَاوَرَ und أَعَارَ andererseits تعاور und استعار ‚leihen, ausleihen' und עָבַט ‚gegen Pfand borgen' also = als Pfand, als Gegenwert.

Z. 14. | חינ Präposition der Zeit, vgl. Grimme, DMG 61, 84.

Gl. 282.

(1) לרחׄ | ובמאי | עקבה | צלותנ | וינלו | אנתׄהת | וקדמיאי | אהל | אמנהתנ | ואסד | סת

(2) רם | עמסמנ | בנ | אהל | אמנהתנ | וינכר | הנלהמ | בהתׄ | בנ | דׄבחהי | יסערב | מענ |

(3) ובהנתסמ | אנדרר | יומ | הלאי | בנמ | אנתהתנ | אנ | ורדת | באנהס | מתימ | תר (4) ד |
עתר | ונמי | דבחס | לאי | סתמטא | הנ | ישקנ | ובהת | עתתר[1] | בנ | ארבחה | מ (5) ענ |
ובהנתסמ | אהל | יסערבנ | עת[ת]ר[2] | אנדרר | יומ | הל | בנמאי | אנתהתי[3] | תר (6) דננ |
עתתר | אנ | תאנתננ | יוממ | תרד | דת | תאנת | עתתר | וסאראי | דנגו | כסמ | (7) בצלתנ |
בנ | בת | לגזו | דנ | פתחנ | יומנת | פתחנ | ומתבתנ | סרת | טענ | דאת (8) רת | דכברה |
הופאל | דוכל | קדמנ | כברס | סמעמ | יאוסאל | בנ | שרח | דרפז (9) נ | ויאוסאל | בנ |
הנא | דגנד | ולו | ועתהר | וסתוקה | סמעי | דנ | פתחנ | (10) דגנד | ורפזנ | בצהפה |
אסמעהסמנ |[4] . . . . .

1. , . . . und in Befolgung des Protokolls: und es werden (die Opfer) übergeben den *Frauen* und den zwei Vorständen der ʾAhl ʾMNHTān und denen, die (sonst noch) eingesetzt sind (2) mit jenen zwei (Vorstehern) von den ʾAhl ʾMNHTān. Und ist es unbekannt — wenn nicht offenbart worden ist[5] aus den Opfern, welche darbringen die Minäer (3) und Minäerinnen, ob wiedergekommen ist (sich gejährt hat) der Tag (der bestimmt war) für jene von den *Frauen*, die (damals) herabgestiegen ist als sein (ʿAṯtars) Weib[6] — (ist es also unbekannt) wann sie (jetzt) herabsteigen (4) soll: (dann besagt die Vorschrift:) daß reicher seien und vermehrt werden seine Opfer, bis (der Zeitpunkt) offenbart worden ist. Wenn aber (die Minäer Opfer) darbringen und ʿAṯtar durch die Opfer (5) der Minäer und Minäerinnen, die sie in Fülle darbringen, offenbart, daß wieder gekommen ist der Tag, (bestimmt) für jene unter den zu (6) ʿAṯtar herabsteigenden *Frauen*, mit welcher diese ihn (wieder) beweiben sollen:[7] (dann ist vorgeschrieben, daß) eben an diesem selben Tage herabsteige diejenige, welche zum Weibe bekommen hat ʿAṯtar. Und was er sonst noch (für Opfertage) ihnen verlautbart hat (7) durch Protokoll: sowohl was er (vorher) verkündet hat (davon) als auch das in

[1] Orig. בעתתר.
[2] Orig. עתר.
[3] Orig. אנתתהי.
[4] Zur mutmaßlichen Lesung des folgenden s. Mordtmann, Beiträge (ME), S. 99.
[5] Oder: wenn (ʿAṯtar) nicht offenbart hat.
[6] Zur Konstruktion s. den Kommentar. D. h. der Tag, an dem die als ʿAṯtarbraut bestimmte Frau damals ‚zu ihm herabgestiegen ist'.
[7] S. die vorangehende Note. D. h. der Tag wieder da ist, an dem die Frauen, welche ‚zu ʿAṯtar herabsteigen' den Gott mit der aus ihrer Mitte zuvor bestimmten beweiben sollen.

diesem Erlasse Festgesetzte.[1] Das Datum dieses Erlasses und dieses Reskriptes ist der 6. D̲ū ʾT̲Rat (8) des Kabīrats des HṶFʾL Sippe ṶKL, in seinem 1. Kabīrat; wobei als Protokollführer fungierten J̭ʾṶSʾL Sohn des ŠRḤ Sippe RFZān (9) und J̭ʾṶSʾL Sohn des HNʾ Sippe GND. Und es wurden betraut und verpflichtet und beauftragt die Protokollisten dieses Erlasses (10) (der von) D̲ū GND und (der von) D̲ū RFZān mit der schriftlichen Feststellung ihrer Protokolle.'

D. H. Müller hat WZKM II, 3 ff. zuerst den religiösen Charakter dieser Inschrift erkannt: ʿAṯtar habe bei den Minäern eine weibliche Hälfte gehabt; ,die Frauen von Maʿīn pilgerten zu einem bestimmten Heiligtume des ʿAṯtar und brachten ihm in Prozession sein Weib'. H. Grimme, OLZ. 1906, Sp. 57 ff. sieht den Kernpunkt des Textes im Berichte ,von der persönlichen Manifestation eines Gottes in seinem Tempel'.

Mir scheint der Text Opfertage und Opfer vorzuschreiben, hier im Zusammenhang mit dem von Müller erkannten Feste: sein Termin ist aus der Opferschau zu erfahren; geben die dargebrachten Opfer nicht die erwünschte Auskunft, so sind sie fortzusetzen und zu vermehren, bis die Kundgabe des Gottes durch sie erfolgt; sobald die Opferschau ergibt, daß die rechte Zeit gekommen ist, soll am selben Tage das Fest stattfinden. Dann begeben sich die ,Frauen' zu ʿAṯtar und führen ihm sein Weib zu. Ein Priester als sein Stellvertreter wird die Rechte des Gottes ausgeübt haben. Im einzelnen sei folgendes bemerkt:

Z. 1. Der Anfang des Textes fehlt; daher ist die Konstruktion Z. 1, 2 nicht ganz klar. Mir scheint aber, daß mit וינלו | in der Aufzählung der Bestimmungen fortgefahren wird, welche in dieser Inschrift kundgemacht werden. Zwar wird mit וינכר | Z. 2, an וינלו | anschließend, die Inhaltsangabe weiter fortgesetzt; logisch ist aber וינכר | bis מתימ | תרד | der Bedingungssatz[2] zu den Infinitiven עתר | ונמי |: diese selbst sind als Subjekte des als Prädikat voranstehenden Präpositionalausdruckes zu denken: ובמאי | עקבה | in Z. 1. הנלהמ | בהת | Z. 2 bis באנתם | Z. 3 ist eine nähere Begründung in Parenthese; מתימ | תרד | Z. 3/4 ist Subjekt von ינכר | Z. 2.

[1] Bis einschließlich der Bestimmungen dieses Erlasses.

[2] Ohne Bedingungspartikel; vgl. Südarab. Exped. X, § 98 b.

In | במאי ist ב vom Genitiv durch das Indefinitum מאי getrennt; s. hier § 13, α, Note. Zu עקב vgl. äth. ዐቀበ፡ ‚Gebote, Zeremonien einhalten, befolgen'; auch ተዐቀበ፡ in ähnlichem Sinne. Es entspricht dieser Ausdruck etwa sonstigem בחדית. | צלות, dessen Schreibung ohne *u* auf eine Aussprache *ôt* hinweist, gehört zu äth. ጸለወ፡ ‚hören, gehorchen', ist also als terminus technicus Synonymon von | סמע[1], über welches meine Ausführungen in SBWA 177. Bd., 2. Abh., S. 21 eingesehen werden mögen. Das Wort kommt als Objekt von | מצעק und | נגו ‚promulgieren, verkünden, ausrufen'[2] = | בת, | בחת, بَثَّ vor und ist oft mit | צחפת ‚schriftliches Dokument' (unsere Inschrift, Z. 10!) auch mit | אסטר in ähnlicher Bedeutung verbunden. Die Stellen sind: ME 5, 2, 6, 3, 15, 3, 22 A, 1, 24, 8, Gl. 299, 1, 2, 3, Hal. 521, 1. Die entscheidende, auch von Grimme herangezogene Parallele ist ME 24, 8, wo auf | צלותנ | דת ein Spatium, dann das Datum der Urkunde folgt: צחפתנ | וצלותנ | דשמםי.

| וינלו: Passiv von نَالَ شَيْئًا إِيَّاهُ; Subjekt sind die Opfer; die Personen | אנתהת etc. folgen im Akkusativ; oder aktiv: ‚man gibt'. Unter | אנתהת dürften nicht die Minäerfrauen im allgemeinen zu verstehen sein; denn diese heißen wie im hebräischen Sprachgebrauch: | בהנתםמ ‚Töchter der Minäer' Z. 3, 5; außerdem steht | אנתהת neben den ‚zwei Vorstehern' und sonstigen Persönlichkeiten der | אמנהתנ | אהל; also werden sie einer besonderen, religiösen Kategorie von ‚Frauen', etwa geweihten oder Gottesfrauen angehören. Zu | קדמ vgl. Mordtmann, Beiträge, S. 102. | אסד ist Pron. rel. (Praetorius und Lidzbarski).

Z. 2. | סתרם s. Glaser, Altjem. Nachr., S. 156, dem ich mich anschließe; anders faßt Grimme, OLZ a. a. O. dieses Wort auf: ‚Entmannte'. | ינכר passiv = جهل. Zu | הנלהמ vgl. hier §§ 13, δ, 24, β. | בחת entweder passiv oder aktiv, dessen Subjekt dann ʿAṯtar ist; vgl. Z. 4 und beachte das Perfektum nach إِنْ لَمْ. Statt | דבחהי mit Endung des Pluralis sanus (§ 21, α) steht Z. 4 | אדבחה der Pluralis fractus mit der Genetiv-Constructus-

[1] Als Schenkung, arab. وصل, faßt es Grimme a. a. O. in ME, V 1, XXIV 8 auf; als einen Tempelraum an unserer Stelle.

[2] Arab. صَعْقٌ ‚lauter Schrei'; vgl. Mordtmann, S. 40. Zu den dort angeführten Belegen noch Gl. 1606, 4. — נגו (Mordtmann a. a. O. 27) = نَجَا und zu בת | בחת s. hier § 15, α = بَثَّ beide wie im Arabischen = ‚veröffentlichen, mitteilen (Geheimnis, Nachricht)'.

endung des Singulars. מערב im Sinne von ‚darbringen‘ gehört wohl zu עָרֵב ‚gefallen, angenehm sein‘ von Opfern, Jer. 6, 20, Mal. 3, 4, also ‚dem Gott angenehm machen‘; so eher als zu עָרַב ‚Bürgschaft leisten‘; in diesem Falle wäre das Opfer als Pfand gedacht.

Z. 3. אנ s. hier § 13, η. ודוד halte ich für eine Form *qaṷtala* > *qōtala* wie sie in den südarabischen Dialekten nicht gerade selten ist[1]; دار wäre gleich عاد ‚im Kreislauf zurückkehren‘; vgl. sab. דרם ‚mal‘. Auf יומ folgt eine Art zweizieligen Relativsatzes[2]: ‚der Tag jener von den Frauen, (der Tag,) daß (da) sie herabgestiegen ist‘; d. h. der jener Frau bestimmte Tag, an dem sie herabgestiegen ist. In einen indirekten Fragesatz umgewandelt, würde die zweizielige Konstruktion ergeben: ‚welche von den Frauen, an welchem Tage (wann) sie herabgestiegen sei.‘ Ähnlich, nur ausführlicher kehrt der Satz Z. 5f. wieder: ‚mit welcher von den Frauen[3], die zu ʿAṯtar herabsteigen, wann beweiben diese (Frauen den Gott)?‘ Beachte den Unterschied im Tempus: וורדת Z. 3, תאנתננ Z. 6. Zu הלאי und בנמ vgl. hier § 13, α, Note, zu אנ § 13, η. באנתם ist prädikativ ‚als sein Weib‘; so auch Grimme, OLZ. a. a. O. trotz seiner gänzlich von der hier vorgetragenen abweichenden Auffassung des Satzgefüges. Daß nicht eine Frau dem Gotte sein Weib zuführt — und das wäre der Sinn, wenn "ב" וורדת bedeutete ‚hinabsteigt mit seinem Weibe‘ — dies geht aus Z. 5f. mit aller Deutlichkeit hervor. Dort die 3. Plur. fem. תרדננ und תאנתננ, hier die 3. Sing. fem. וורדת und (auch Z. 6) תרד. ורד hängt wohl mit der örtlichen Lage des Platzes (Tempels, Tempelgemaches) zusammen, in dem die Feier stattfand. (Vgl. den Gebrauch von יָרַד und עָלָה, allenfalls noch שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, wenn man es als ‚Wallfahrtspsalmen‘ auffassen will.) Das scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß ורד in Z. 5/6 ebenso von den übrigen *Frauen* gesagt wird, nicht bloß vom Weibe ʿAṯtars. Es kann also damit keine bloß dieses betreffende Zeremonie gemeint sein.

---

[1] Brockelmann I, S. 514 b α.

[2] Nur daß statt des zweiten Relativpronomens zu יומ eine temporale Konjunktion tritt. Vgl. H. Schuchardt in Analecta Graeciensia, Graz 1893. Fürs Semitische Brockelmann II, § 277.

[3] Man erwartete nach תאנתננ ein auf die Frau weisendes Pronomen, das aber als (zweites) Objekt unterdrückt ist.

Z. 4. עת̅ר und נמי sind Synonyma; jenes gleich غثر, hebr. עשר, dieses = نمي. Vgl. Grimme a. a. O., jedoch mit anderer Auffassung. לאי = حتّى ما, nicht final; daher das folgende Perfektum. מט̅א = መጽአ፡ ‚hervorkommen, eintreffen‘; das Kausativ ‚vorbringen‘, dessen Reflexiv ‚vorgebracht werden‘. Subjekt von סתמט̅א | ist natürlich מתימ | תרד |, auch Subjekt von ינכר | Z. 2. Mit הנ | ישקנ | beginnt ein neues Satzgefüge. ישקנ | 3. Sing. imperf. von ושק ‚zusammentragen‘ (Opfer); vgl. CIH 131, 4 וושקת | וודהבת |; Subjekt ist מענ |. Statt בעת̅תר | l. עת̅תר |; ב ist durch das vorangehende und folgende mit ב anlautende Wort hervorgerufen.

Z. 5. אהל | יסערבנ | עת̅ר |; zu אהל vgl. § 25, α. Ist עת̅ר richtig, dann kann es nur infinitivus absolutus zu יסערבנ | sein. Möglich ist es auch עתת̅ר | (Akkus.) zu lesen ‚dem ʿAṯtar‘.

Z. 6. תאנת̅נ | Imperf. II, 3. Plur. fem. אנת̅ II ‚beweiben, zum Weibe geben‘; ד̅ת | תאנת̅ V. ‚diejenige, welche ʿAṯtar als Weib bekommen hat‘. Beachte das bestimmte Relativpronomen. In יוממ |, womit der Nachsatz beginnt, ist das מ demonstrativ; vgl. Barth, Pronominalbildung, p. 130 und äth. *temālem* ‚gestern‘, *gēšam* ‚morgen‘; also ‚heute, selbigen Tages‘. סאר ‚Rest‘ ומ״ | = ‚usw., und sonst noch‘; es bezieht sich wohl auf anderweitige Opfer, die für bestimmte Tage schon in früheren Verordnungen geboten waren. Vgl. Gl. 299, 1 בארבעי | וסבע | וסאר | ימה̅נ | ד̅ל | נגו | כם | בצלותנ | ‚an 47 und den übrigen Tagen, die er ihm verkündet hat durch Kundmachungsprotokoll‘.

Z. 7. בנ | בת̅ | לגזו | führt ומאראי | weiter aus. ״בנ״—ל ‚seit . . . bis‘ oder ‚von . . . bis‘ d. h. sowohl — als auch. Faßt man בנ (منذ)[1] als Konjunktion auf, so sind בת̅ | bzw. גזו | Verba im Aktivum oder Passivum. Oder es sind beide Präpositionen, wie in der ähnlichen Redensart: בנ״״ | לאת̅ר | Os. 20, 2, 3, CIH 99, 8, Gl. 1606, 16; dem entsprechend lägen dann in בת̅ und גזו Substantiva vor. Ähnliches wie hier bedeutet die Phrase Hal. 542, 2: את̅ר | בנ | ד̅בת |, Hal. 386, 3: בנ | ד̅סטר | כם | בצלתנ | und Glaser 299, 2: את̅רבנ | ד̅נגו | כם | בצלותנ | etwa: ‚abgesehen von dem, außer dem was ihm (vorher) eröffnet (mitgeteilt) worden ist‘; zu את̅רבנ | vgl. ܠܒܪ ܡܢ oder חוץ מִן jedoch im Sinne von ‚einschließlich‘, wie

[1] Gl. 554, 55. 58 (Praetorius). مِنْ für مُنْذُ vgl. Südarab. Exped., Bd. X, § 28 s.

وغير ذالك[1]. Zu גו vgl. ME 1, 2, 24, 3, Gl. 298, 3, Grimme, DMG 61, 84. Mit טענ | ist das Ordinale gebildet.

Z. 8. Zu קדמנ | כברם | vgl. Mordtmann, Beiträge, S. 17, Hartmann, die arab. Frage 437, Weber, Studien II, 12 f. קדמנ | dürfte nicht auf den Rang zielen, sondern wie auch Grimme, a. a. O. übersetzt, das erste Mal bezeichnen, als der Genannte diese Würde bekleidete. Zu סמע vgl. oben S. 63.

Z. 9. ולו | und die folgenden Verba sind Passiva oder passivisch. Dieses wie وَلَّى und أَوْلَى ‚mit etwas betrauen, beauftragen'. Zur ganzen Redensart vgl. Hartmann, a. a. O. S. 442.

ME 36.

1 הנא | בנ | והבאל	HNʾ Sohn des UHBʾL
2 ד̄מלח | הנ | בח̄טאת | נ	von MLḤ. Nicht (werde) als Sühne
3 כרח | וור | אחלי	für NKRḤ und UD (angenommen) das Vermögen dessen,
4 ד̄ינקל | קברנ | עמר	der das Grab verändert. Für
5 ח̄רפנ | וארח̄נ	alle Zeiten!

Zu dieser Inschrift vgl. Mordtmann, a. a. O. S. 57, Lidzbarski, Ephem. III, 274, Euting-Littmann, Tagbuch II, 242.

Z. 1. In הנ | (vgl. hier § 13, ζ) könnte man anders als bisher geschehen die Negation إن, אין, እን": vermuten; s. darüber weiter unten. Durchaus möglich ist auch die Auffassung dieser Partikel als إنْ conditionale, freilich dann mit demselben Sinn einer Negation (Nöldeke, Zur Grammatik, S. 114, Brockelmann, Grundriß II, § 443) wie in أَقْسَمْتُ عَلَيْكُمْ إِنْ بَرَحْتُمْ. בח̄טאת | prädikativ wie in Gl. 282, 3 | באנח̄ם; zu ח̄טאת vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen 137, der zum Verbum ח̄טא Hal. 681, Z. 6, hebr. חָטָא vergleicht; außerdem עלוהי חטיאה לדושרא CIS III, 224.

Z. 3. Text: אחלד̄י | ד̄ינ" worin Lidzbarski mit Recht eine Dittographie für אחל | ד̄ינקל vermutet. אחלי und אחל kommt in den ME-Inschriften (s. Index) oft vor[2]; beachte besonders:

[1] Vgl. ובנהו | ללעל | CIH 80, 11 ‚und darüber hinaus'; zu Gl. 1606 s. SBWA, 177. Bd., 2. Abh., S. 46. Hebräisch מִן אַלִּין, ferner Gen. 9, 10: מִכֹּל . . . לְכֹל.

[2] Auch Gl. 284, 4, 299, 3. 4. 5; Ephemeris III, 208, Z. 2. 3. Jedoch hat das Wort nicht überall dieselbe Bedeutung. Es heißt außer ‚Besitz' wie Lidzbarski, Ephemeris III, 209 gesehen hat, auch ‚Spezereiwaren', wohl hauptsächlich Ingredienzen für Rauchopfer; vgl. schon Müller-Mordtmann, Sab. Denkmäler, S. 78 f. 88; und gehört dann zu حلو ‚süß'; vgl.

באחלי | הנא | וקניהם | ME 11, 5; יצדק | אחלסמ | ואחלי | 25, 6, verglichen mit כל | קנימ | הנ | מה | כצדקם | Hal. 188, 13, 14 (s. hier § 13, γ); daraus ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit die Bedeutung ‚Besitz', die Lidzbarski für die Inschrift Ephem. III, 208 bereits vermutet hat. Sie wird aus inneren, später anzuführenden Gründen auch für unsere Stelle evident. Dieses חלי dürfte zu حلّ[1] gehören: אחלל z. B. CIH 79, 6, Gl. 825, 22 ‚rechtmäßig erworbenes Gut' vgl. Mordtmann, Sab. Denkm., S. 62, Lidzbarski, a. a. O. 210.

Zu **Z. 4f.** vgl. Lidzbarski und Littmann a. a. O. נקל | entspricht dem שני und עיר = غَيَّرَ der nabat. Grabinschriften.

Diese sind förmlich juristische Dokumente, welche mit großer Schärfe die Rechte des Erbauers auf das Grab betonen und mit peinlicher Genauigkeit vorschreiben, wie sie auch nach seinem Tode gewahrt bleiben sollen.[2] Die Gruft darf nicht verkauft noch vermietet werden; sie ist in erster Linie für den Erbauer bestimmt; mit ihm dürfen nur jene Personen bestattet werden, denen er es selbst erlaubt hat; sie müssen sich jedoch darüber ausweisen, und nur der Eigentümer hat das Recht einen solchen Erlaubnisschein auszustellen. Die Anteile am Grabe sind genau bestimmt, ebenso ihre Verteilung unter die Berechtigten im vorhinein geregelt. Die Rechte der Teilnehmer am Grabe gehen nur so weit als sie der Erlaubnisschein gewährt.[3] Gegen Übertreter dieser Bestimmungen schreiben die Inschriften eine Vermögensstrafe an die staatliche oder kirchliche Behörde vor.

Dies war auch in el-ʿÖla der Fall. Die Geldbuße verfiel dort den Tempeln des Wadd und NKRḤ. Möglicherweise war aber die Geldstrafe dem Stifter unserer Inschrift nicht genügende Gewähr vor Übergriffen; und der Sinn seiner Worte würde der Fluch sein, die Götter möchten dafür das Leben des Ruhestörers nehmen, sich mit der Geldbuße nicht zufrieden geben; oder wie auf südarabischen Grabsteinen oft zu lesen ist,

ליקמענ | עתתר | שרקנ | דיתברנהו |

𐩢𐩡𐩺 in ähnlicher Verwendung. Eine dritte Bedeutung (‚Weihelosigkeit': حل im Gegensatz zu حرم), hat Grimme, DMG 61, 84, vermutet.

[1] Mit dem häufigen Übergang der Med. gemin. in tertiae infirmae.

[2] Lidzbarski, Handbuch I, 143f.; vgl. auch die Inschriften bei Jaussen-Savignac, Mission I, 141 ff., 307f.

[3] כדי בכתבא הו CIS II, 207 = Jaussen-Savignac I, 155, Z. 3 ff.

Ein ähnlicher, zunächst nur persönlicher, mehr oder minder oft geübter, also gelegentlicher Protest gegen eine bestehende Rechtsgewohnheit scheint mir noch in der sabäischen Grabinschrift Gl. 509 vorzuliegen. Bezeichnenderweise handelt es sich auch da um eine Gepflogenheit, welche das nabatäische Gräberrecht gleicherweise kennt:

Glaser 509.

(1) ואל | ד̅סאל | בכרמ | ואח̅יהו | ובני המו | (2) בני | מקרמ | כל | אנ[ס]מ | בהת̅מ | וקטנמ|
ואל | (3) בנ | אדמ | ואמה | בני | מקרמ | קתברנ | בקברהמו | (4) אחרמ | וב | קבר |
בד̅קנהו | כעלממ | וב | ע̅יר | (5) עלמ

(1.) Niemand beanspruche von BKR^m und seinen Brüdern und ihren Söhnen (2) den Banû MḲR^m — niemand weder Groß noch Klein, und niemand (3) von den hörigen Männern und Frauen der Banû MḲR^m, begraben zu werden in ihrem Grabe (4) ʾḤRM und im Grabe, das sich in seinem Vorraum (vor ihm) befindet: ob mit oder ohne (Vorweisung) (5) eines Dokumentes.[1]

Zur Sache vgl. außer der bereits angegebenen Literatur Rohde, Psyche II, 340f., Robertson-Smith, Kinship and Marriage, S. 313ff.

Z. 1. ואל in ד̅״״ | ואל fasse ich nicht als die Negation אַל, soq. *ʾål* auf; auf diese folgt stets das Verbum: Gl. 739, CIH 282, 10, 284 pän., 411, 9 = Bibl. nat. 2, 7, Mars. 10.[2] Es ist אל | ד̅ vielmehr = الّذى und der Satz ein konditionaler Relativsatz. Der freilich negative Sinn der Verbindung ergibt sich hier aus der Aposiopese des Nachsatzes wie allenfalls in ME 36 (s. o. S. 66); vgl. die S. 67 ult. erwähnten Grabinschriften.

Z. 2. כל | אנסמ | und das folgende führt das Pronomen אל | ד̅ weiter aus; es ist natürlich Subjekt, nicht Objekt. Ebenso ״ | ואל | בנ | ארמ | ״ = وَمَنْ مِنْ welches ואל | ד̅ (Z. 1) wieder aufnimmt.

Z. 3. קתברנ | Infin. VIII. ist das zweite Objekt von סאל |.

Z. 4. אחרמ | ist auch der Name eines ʿAmmtempels, Gl. 1606, 8. וב | קבר | בד̅קנהו | dies könnte eine zweite von der vorerwähnten ʾḤRM getrennte Grabanlage sein; dann müßte das Suffix in בד̅קנהו auf בכרמ | Z. 1 gehen. Da aber Z. 3 das Pluralsuffix בקברהמו | steht, ist es wahrscheinlicher, daß ד̅קנהו sich irgendwie

[1] עלמ | ohne Mimation in Pausa.

[2] Auch äthiop. አልቦ ፡ ዘ″.

auf das Grab ʾḤRM bezieht, auf welches das singulare Suffix hinweisen würde. Der Bedeutung nach kann דקנ׀ von מדקנ׀ (DMG 33, 494, Nr. XI, 3, 39, 227, Z. 3, CIH 224, 2, 4, Gl. 1197, 2, 1500, 4, 1628, 3) verschieden sein. Über dieses Wort vgl. Glaser, Mitteilungen 79, Altjemen. Nachrichten 143 f.[1] Unser דקנ׀, ذَقَنٌ ist vielleicht in der Bedeutung ‚Kinn‘ synonym mit פָּנִים und bedeutet dann ‚Vorraum‘ فناء, wenn es nicht gar eine zusammengesetzte Lokalpräposition ‚vor‘ ist.[2]

Z. 5. Die letzten Worte enthalten eine Anspielung auf das eingangs (S. 67) erwähnte Dokument, worin der Eigentümer des Grabes anderen Personen ein Mitrecht auf sein Grab einräumt. Mit dieser Klausel ist gemeint, daß ein solches Recht auch durch Vorweisung einer Urkunde hier nicht begründet werden kann; sei es, daß der Erbauer keine ausgestellt hat und einem Betrug durch Fälschung vorbeugen will, oder daß er eine gegebene Erlaubnis zurücknimmt. Jedenfalls scheint die Gewährung von Grabanteilen üblich gewesen zu sein; der Stifter unserer Inschrift muß seinen entgegengesetzten Wunsch ausdrücklich betonen und öffentlich zur Kenntnis bringen.

Die Inschrift von Naḳab el-Ḥagr.

(1)הבסל׀ בנ׀ שגב׀ קתרמ׀ מבני׀ גנא׀ מיפעת׀ והלפת׀ אבנמ׀ ועצמ׀ ופתלמ׀ ומבני׀
אבית׀ געל׀ (2) אהי׀ גנאת׀ הנ׀ עסנמ׀ אד׀ מנעימ׀ (leer) ׀ וורא׀ ועלי׀ דגנא׀ בנת׀
צדקידע

(1) HBSL Sohn des ŠGB hat in Angriff genommen den Bau der Mauer von MIFʿt und ihres Tores: in Stein, Holz und Gitterwerk (Geflecht) und den Bau der Häuser (Tempel) die er gewidmet hat (2) neben ihrer (der Stadt-)Mauer vom Fundament bis zur Höhe. Und es hat vollendet und in die Höhe geführt, was (der Vater HBSL) von der Mauer aufgeführt hatte, sein Sohn ṢDKIDʿ.

Zu dieser Inschrift vgl. Praetorius, DMG 26, 434, Mordtmann, ebda. 37, 410 ff., Hommel, Chrestomathie, p. 120, Aufsätze und Abhandlungen 147 f., D. H. Müller, WZKM XIV, 173 f., Lidzbarski, Ephemeris I, 227, Glaser, OLZ 1900, Sp. 281 ff.

[1] Müller dachte an ذَقَنٌ على ‚sich mit dem Kinn auf etwas stützen‘ und übersetzte ‚Karyatiden, Säulen‘.

[2] Brockelmann II, § 261 (Körperteile als Präpositionen).

Z. 1. Den Eigennamen liest Hommel | יבסל. | קתדמ Gegensatz zu | ודא Z. 2. | ח̅לפ = Tor; vgl. *ḫálfa* ‚Fenster‘, Südarab. Exped. X s. v. Zum Bedeutungswandel: *θύρα*, *παράθυρο* = ‚Tür‘ bzw. ‚Fenster‘ im Neugriechischen. Denselben Sinn hat | ח̅לפ in Gl. 1209, 11: | חרקנ | אח̅לפ; ʿObne Z. 4: | וח̅לפהנ . . . . . | ומחפדיהנ | גנאהנ Gl. 379, 4: | מצרעתמ | לח̅לפהו | והעקבו | ח̅דעו ‚sie doppelten[1] (überzogen) zum Ersatz[2] (neuerdings) für sein Tor Torflügel‘. | פתלמ stelle ich zu فتل: ‚flechten, drehen‘, etwa ‚Gitterwerk, Zäune‘ (vgl. *town* = ‚Befestigung, Stadt‘), jedenfalls Verhaue, Hindernisse und Befestigungen an Tor und Mauer. נעל[3] wäre gleich dem häufigen עמי, hebr. עָשָׂה, das in drei Bedeutungen vorkommt: ‚machen‘, ‚erwerben‘[4] und ‚darbringen‘ (Gl. 1150, 3) = als Opfer, Widmung bestimmen.

Z. 2. Bei אחי hat schon Glaser an eine Präposition gedacht; ich vergleiche äth. ሀየ፡ in ሀየንተ፡ ‚anstatt‘, aber in eigentlich lokaler Bedeutung; vgl. umgekehrt | בחר = مُقَامُ CIH 30, 4 ‚anstatt‘. | הנ vgl. hier § 13, β. | עסנ ‚Fundament‘ wie CIH 337, 8 | עסנמ | עדי | שקר[מ]; damit ist auch die Bedeutung von | מנעימ gegeben[5]: vgl. Landberg, Ḥadramōt s. v. منيع ‚hoch‘: dazu paßt das folgende | ועלי. | ודא = ወድአ፡ ‚vollenden‘. In | בנח̅ das Suffix 3. Sing. masc. wie in | מרלוח̅ Os. 29, 2, 3. Die letzten Worte hat vielleicht der Sohn später hinzugefügt.

---

[1] Vgl. خدع s. v. im Tâǵ, Ḳāmûs; daher ‚durch Überziehen verdecken, verbergen‘; aber hier: ‚mit Metall beschlagen‘.

[2] | העקב folgt auf ganz verschiedene Verba: auf | קיצ in der großen Inschrift von Bombay; auf | ח̅דע Gl. 379, 4, auf | הדבחהו (ተድበበ፡ ‚Mauerzinne‘, ἔπαλξις, πτερύγιον) ebda. Z. 3 u. s. f. Es ist عَقَّبَ ‚folgen lassen, wiederholen‘ und syrisches ܥܩܒ ܘܐܥܩܒ ‚ersetzen‘ zu vergleichen. ‚Mit Wachttürmen versehen‘ kann es hier wegen des folgenden Objektes | מצרעתמ nicht heißen.

[3] Glaser schwankt in der Lesung zwischen den Götternamen | עמ oder | חול bzw. auch | גול | אחי ‚des Bezirkes Ahaj‘. — Müller und Hommel Chrestom. | געל; Hommel Aufsätze und Abhandlungen |ꞩ|o.

[4] IV ‚verkaufen‘ in CIH 318, 2 = | השאמ Gl. 1000 B 8b; vgl. ähnliche Verbote wie in CIH 318 in nabatäischen Grabklauseln.

[5] Glaser ‚bis oben‘.

Wörterverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)

Inhaltsübersicht.

Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Philosophisch-Historische Klasse.
178. Band, 5. Abhandlung.

Zur orientalischen Altertumskunde.

Von

Josef von Karabacek,

wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

V.

Problem oder Phantom.

Eine Frage der islamischen Kunstforschung.

(Mit 6 Textbildern.)

Vorgelegt in der Sitzung am 2. Juli 1913.

Wien, 1915.

In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen,
k und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Ein launiges quid pro quo in der Peiserschen Orientalistischen Litteraturzeitung, 14. Jahrgang 1911, Spalte 505, wo ein ‚das Problem der persischen Kunst' überschriebener Artikel von Josef Strzygowski in dem dem Hefte vorgesetzten ‚Inhalt' als ‚das Phantom der persischen Kunst' verzeichnet erscheint, hat mich veranlaßt, den obigen Titel zu wählen.

In den folgenden Zeilen soll nämlich ein kunsthistorisches Problem geprüft werden, das neuerdings von Herrn Strzygowski erfaßt, wiederum ganz darnach angetan ist, gewisse Anschauungen über die islamische Kunstentwicklung und so ziemlich alles, was wir von der Entstehung und Fortentwicklung der arabischen Schrift im Islam wissen, auf den Kopf zu stellen.

Bei der Autorität und Führerschaft in orientalischen Kunstsachen, zu denen sich Herr Strzygowski in seinen Schriften selbst einbekennt, sehe ich mich veranlaßt, auch meine Stimme vernehmen zu lassen, zumal die angeregte Frage mein langjähriges Forschungsgebiet berührt. Es handelt sich um die unter dem Titel: ‚Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo' in der Zeitschrift ‚Der Islam' II, S. 305—336, erschienene Abhandlung von Josef Strzygowski.

Ich schätze und anerkenne des Verfassers Eifer, neue Wege der Kunstforschung eröffnen zu wollen; aber bei dem besten Willen, *sine ira et studio* in eine wissenschaftliche Erörterung der von ihm aufgeworfenen Fragen einzutreten, wird man nicht selten in einen Gegensatz geraten.

Herr Strzygowski selbst ist es ja, der sich gegen das vorschnelle Umspringen mit Problemen verwahrt (l. c. S. 330), doch aber die eigene Waffe dem Leser in die Hand drückt.

Es fällt mir etwas schwer, seine Darlegungen in geordnetem Zusammenhange zu überblicken; denn für den auf islamischem Gebiete heimischen Kulturhistoriker und Epigraphiker scheinen die sprunghaft auftauchenden Beweisthemata in Unordnung geraten zu sein.

Um was handelt es sich?

Um eine Reihe auf ägyptischem Boden entstandener Grabsteine mit arabischen Inschriften, die in sehr simple ornamentale Umrahmungen gefaßt sind. Diese Stelen gehören hauptsächlich dem 3. Jahrhundert der Hidschra, d. i. dem 9. Jahrhundert n. Chr. an. Die Eigennamen derselben wurden mit Hilfe N. Rhodokanakis', auf ihre Stammesangehörigkeit untersucht.[1]

Der zufällige Umstand, daß unter 55 Gentilnamen etwa die Hälfte auf Familien südarabischer Herkunft weisen, die vor zweihundert und mehr Jahren und größtenteils zur Zeit der Okkupation Ägyptens eingewandert sind, gibt dem Kunsthistoriker, der vor allem die Ornamentik im Sinne hat, den willkommenen Anlaß, daraus einen überraschenden Schluß zu

[1] Zu der l. c. S. 325 f. zusammengestellten Liste von *Nomina gentilicia* möchte ich noch einige Bemerkungen hinzufügen: Für ‚*al-Maǵafirî* (?)‘ ist zweifellos المعافرى *al-Maʿâfirî* zu lesen. ‚*Al-Ḥwyṭy* الحويطى ist möglicherweise aus الحوتكى *al-Ḥautakî* verlesen, wäre dann nicht südarabisch, bekannt von einem 313 d. H. verstorbenen gebürtigen Ägypter (vgl. Al-Samʿānī, Kitāb al-Ansāb ed. Margoliouth, Leyden 1912, fol. 180 v.). Aber das ist sehr ungewiß; man müßte den Stein sehen. ‚*Al-Ḫaulânî*‘ (sehr häufig) kann auch von dem Stadtquartier (Straße) خولان in al-Fusṭâṭ (Alt-Kairo) stammen (vgl. الخولانى المصرى); statt ‚*at-Taǵîbî*‘ l. التّجيبى *at-Tuǵîbî*, urkundlich sehr häufig, könnte auch von der ägyptischen Ortschaft تجيب hergeleitet sein; *al-Ḳorašî* (القرشى) muß nicht unbedingt so gelesen werden, kann auch الفرسى *al-Farasî* heißen: eine in den ägyptisch-arabischen Urkunden des 3. Jahrhunderts d. H. oft vorkommende Nisbe; der unpunktierte Gentilname الملمادى gehört keinem arabischen Stamme an, ist البليانى *al-Beljânî* und geht auf die ägyptische Ortschaft بليانه (urkundlich belegt). — Die hervorgehobene, den Grabstelen des 4. Jahrhunderts d. H. eigene Erscheinung, ‚daß das Todesdatum das muslimische Jahr der Hidschra gibt, während der Monatsname der koptische ist‘, ist eine von mir urkundlich längst festgestellte allgemeine Tatsache und hat gar keine Beziehung zu proselytischen Kopten.

ziehen: die Motive dieser Ornamente seien ‚vielleicht volkstümlicher Besitz der Südaraber'. Ja noch mehr: ‚Wenn das Ornament der Grabsteine, aus der Heimat mitgebracht, uns eine Ahnung gäbe von der Volkskunst Arabiens in den Jahrhunderten vor und nach Muhammeds Wirken? . . .' Damit scheint die Abhandlung auszuklingen. Doch nein, der wirkliche Schluß derselben springt von Arabien über das Pharaonenland schnurstracks nach dem östlichen Asien, einer anderen Wiege der islamischen Kunst über, denn: ‚Aus Osten kam nach Ägypten auch die kufische Palmette und die Ornamentik der altarabischen Grabsteine von Kairo'. !

Das klingt wirklich märchenhaft. Ich muß dabei unwillkürlich an Aladdin mit der Zauberlampe denken, dessen dienstbarer Geist bekanntlich das über Nacht errichtete Palastgebäude in einem Nu von Afrika nach China versetzte. Diese Versetzung ging so vor sich, daß man nur zwei Erschütterungen verspürte: die eine, als der Palast von seiner Stelle in Afrika emporgehoben, und die andere, als er in China niedergelassen wurde. Im gegenwärtigen Falle tritt an die Stelle Chinas dessen Eingangspforte: Turkestân. Kein Zweifel, die Beziehung zu 1001 Nacht ist hergestellt. Das kam so:

In Taschkend oder Chodschakent wurde 1896 ein anscheinend dem Jahre 230 d. H. = 844 n. Chr. angehörender arabischer Grabstein aufgefunden und dieser eine Stein von angezweifeltem Alter gab Strzygowski den Anlaß für den revolutionären Umsturz: ‚weil er, gleichzeitig mit den Kairiner Grabsteinen im fernsten Osten der damaligen islamischen Welt entstanden, ein gutes Vergleichsobjekt zur Kritik meiner Stellungnahme abgibt'. (!)

Ich will zunächst dieses von M. Hartmann in Peisers Orientalistischer Litteraturzeitung, IX, 1906, Sp. 29 ff., publizierte Denkmal, dem eine so phänomenale Bedeutung zugeschrieben wird, näher ins Auge fassen (s. die Abbildung, Fig. 1).[1]

Der sehr klare Wortlaut der vollkommen durchpunktierten Inschrift ist folgender:

---

[1] Mit gütiger Erlaubnis des Herausgebers der Or. LZ., Herrn Prof. Dr. F. E. Peiser abgedruckt.

قبرا	1. Dies
هذ	2. ist das Grab
الشيخ الامام الزاهد	3. des Scheich, des Imâm, des Weltentsagenden,
البارع الوارع[1]	4. des Vollkommenen in der Wissenschaft, des Sündenmeidenden,
امام المتقين ابو (sic)[2]	5. des Imâm der Gottesfürchtigen, Abû
زكريا ابن يحيى	6. Zakarîjâ ibn Jaḥjâ
الورغ سرى توفى	7. aus Waraghser. Er wurde (zu Gott) aufgenommen
فى شهر ربيع الاول	8. im Monate Rebîʿ I.
سنة ماتن[3] وثلثين	9. im Jahre zweihundert und dreißig.

Daß eine Jahreszahl dasteht, kann nicht bezweifelt werden. Sie hat jedoch den Gelehrten, die sich bisher mit ihr befaßten, viel Kopfzerbrechen verursacht. Einstimmig ward sie als korrumpiert angesehen, gleichwohl aber als Datum 230 d. H. = 844 v. Chr. anerkannt. Der Herausgeber, Herr Hartmann, schreibt die vermeintliche graphische Verderbung ماتنا aus مائتان für مائتين dem mit der Herstellung des arabischen Textes betrauten Perser oder Türken zu; die Falschsetzung zweier Punkte falle möglicherweise dem Steinmetz zur Last und auf Konto des Schreibers wäre das Fehlen eines Buchstabens und der falsche Casus zu setzen.

Herr van Berchem drückte, indem er die Lesung 230 billigte,[4] seinen epigraphischen Zweifel über dieses hohe Alter

---

[1] Falsch für الورع.

[2] Diese falsche Schreibung für Gen. ابى ist bloß ein Vulgarismus, den man in Inschriften des Ostens und Westens, und in Papyrusurkunden häufig begegnet.

[3] Am Stein wie ماتنا.

[4] Or. Lit. Ztg. 1906, 72, Anm. 1. — Auch in Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr, S. 4, Anm. 2.

aus, da die Schriftzüge und Punkte eher den Charakter des 12. Jahrhunderts nach Chr. an sich trügen, und wirft die Frage auf, ‚ob wir es hier nicht mit einer anderen Aera zu tun haben, was für Zentralasien durchaus nicht unwahrscheinlich ist‘. In ‚Amida‘, S. 375, schreibt derselbe Gelehrte aber: ‚Seither hat mir Herzfeld eine andere Erklärung eingegeben: die Inschrift wäre eine später gemachte Kopie eines 230 d. H. entstandenen Originals. Freilich liegt kein Beweis dafür vor . . .‘[1]



Fig. 1.

So zweifelhaft stand diese für eine Denkmalangelegenheit fundamentale Frage — die Datierung — als Herr Strzygowski sein Gebäude darauf errichtete, von dem aus ‚das Problem der Genesis der islamischen Kunst in seiner ganzen Weite und nach Osten weisenden Färbung‘ aufgezeigt werden kann.

Für mich war die Unmöglichkeit dieser Art arabischer Datierung keinen Augenblick zweifelhaft. Nur wundert mich, daß man an der unsyntaktischen Fas-

[1] l. c. S. 334. — In der Or. Lit. Ztg. 14. Jahrg. Sept. 1911, Sp. 432 f. schrieb Ernst Herzfeld: ‚Dieser (Stein) ist an sich eine große Crux‘

sung der Jahreszahl — mag sie graphisch verdorben sein oder nicht — keinen Anstoß genommen hat. Denn schon diese Folge der Zahlwerte hätte Bedenken erregen sollen. Keine geringere Autorität als de Sacy (Grammaire arabe, II, 270) betonte das Gesetz: Dans les dates d'années . . . on place d'abord les unités, puis les dixaines, les centaines et le mille . . .' Niemals hat man in alter muhammedanisch-arabischer Zeit, also auch nicht im 3. Jahrhundert d. H. (wie die epigraphischen und paläographischen Texte beweisen), anders datiert. Man lege mir nur ein urkundlich gesichertes Beispiel des Gegenteils vor, dann werde ich daran glauben.[1]

Ich habe bereits 1906 in WZKM, XX, 138 f., auf einen ebensolchen krassen Fall aufmerksam gemacht, wo der Entzifferer in die Irre gegangen ist; dort schrieb ich, ,daß die Anordnung der Zahlwörter, wenn sie Jahresdaten bedeuten sollen, niemals so, wie hier, geschehen konnte, nämlich daß zuerst die Hunderte, dann die Einer und Zehner gesetzt wurden'.

Ein anderer gleicher Fall, den ich bei dieser Gelegenheit heranziehen muß, kann als ein zweites nicht minder lehrreiches Schulbeispiel dienen. Er betrifft die von E. Littmann gezeichnete und veröffentlichte Steininschrift am Eingang der Zitadelle von Selemîjje.[2] Siehe die Abbildung, Fig. 2.

---

und sagt mit Recht, daß derselbe zu dem Datum 230 d. H. gewiß nicht paßt.

[1] Wenn die lateinischen Christen in Akka ihre *bisantii saracenati* mit den Jahreszahlen *ab Incarnatione* (للتجسّد المسيح) nach der umgekehrten christlichen Zahlenfolge mit arabischen Zahlwörtern datierten, so ist das nur selbstverständlich: الاب والابن والروح القد(س) الاه واحد ضرب بعكّا سنة الف ومائتين احد (sic) وخمسين للتجسّد المسيح (vgl. G. Schlumberger, Numismatique de l'Orient Latin, Paris 1878, S. 140, Pl. V, nº 27). Alfons VIII. von Kastilien hingegen, hielt sich bei der Datierung nach der safarischen Ära auf seinem toledanischen Goldgeprägen strenge an die muhammedanische Zahlenfolge: ضرب هذا الدينار بمدينة طليطلة سنة تسع وعشرين وماتين (sic), oder: ضرب هذا الدينار بطليطلة عام احد وخمسين والف بالصفر, وماتين (sic) والف لتريخ (sic) الصفر.

[2] Semitic Inscriptions, New-York—London, 1905, S. 170.

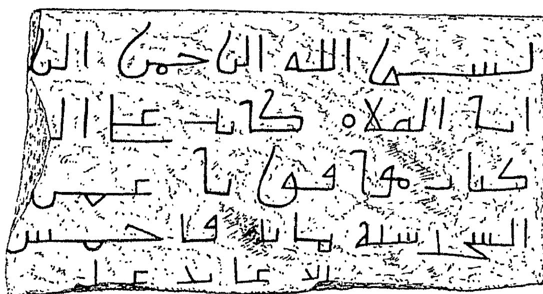


Fig. 2.

Herr Littmann liest und übersetzt:

1. بسم الله الرحمن الر[حيم]
2. انّ الصلاة كانت على ال[مؤمنين]
3. كتا[با] موقوتًا عمر [هذا]
4. المسجد سنة مائ[ة] وخمس[ين]
5. الدعا يدعا

1. *In the name of God the Merciful and Compassionate!*
2. *Verily, prayer is for the believers*
3. *a prescription that is timed. — This*
4. *mosqu'e was built in the year on hundred and fifty* (?)
5. *The prayer be prayed!*

Darnach soll diese Inschrift (mit Fragezeichen) aus dem Jahre 150 d. H. = 767 n. Chr. stammen! Allein schon bei Betrachtung des Duktus steigen, wie in unserem Falle, Bedenken gegen dieses hohe Alter auf. Wohl beruft sich hier Herr Littmann auf mich, um festzustellen, daß sich die ersten Spuren der Ausbauchung der Grundlinien bis zum Ende des 2. Jahrhunderts d. H. zurückverfolgen lassen; doch ist dabei übersehen, daß die Umwandlung der normal unter die Grundlinie gehenden

Tiefenzüge[1] im Gegenzug zu Höhenzügen[2] erst spät im 3. Jahrhundert d. H. an den Buchstaben و ن م ، nachzuweisen ist.

Nun kommt dazu noch (nach Littmanns Lesung) die oben besprochene syntaxwidrige Anordnung der Zahlenwerte im Jahresdatum, wozu bemerkt wird: ,The date is a little doubtfoul, I admit. The word *mi'at* seems to me certain.'

Also, ohne syntaktisches Bedenken.

Was hier als ,sicher' مائة *mi'at*, Einhundert gelesen wurde, ist deutlich ثمان acht mit angesetztem ersten Buchstabenelement; das ن hat als gegenzügiger Höhenbuchstabe dieselbe Form, wie in انّ Z. 2, scheint jedoch oben etwas beschädigt zu sein.[3] Das folgende muß [مائة] وخمس ,und fünfhundert' gelesen werden: diese Hunderterzahl wird gewöhnlich zweiteilig geschrieben; ihr zweiter Teil ist infolge Randbeschädigung des Steines abgebrochen. Somit ergibt sich als Datum سنة ثمان وخمس مائة das Jahr 508 d. H. = 1114/15 n. Chr., d. h. gegen die frühere Datierung eine Differenz von dreihundertachtundfünfzig Jahren![4]

Der richtiggestellte Text hat demnach zu lauten:

1. بسم الله الرحمن الر[حيم]
2. انّ الصلاة كانت على ال[مؤمنين]
3. كتابا[ً] موقوتاً عمر [هذا]
4. المسجد سنة ثمان وخمس [مائة]
5. الدعا بدعا

[1] Durch المطّة السفلية ,die Verlängerung nach unten', wie der technische Ausdruck lautet.

[2] Durch المطّة العليا ,die Verlängerung nach oben'.

[3] Selbstverständlich kann die Kopie Littmanns nicht als diplomatisch getreu angesehen werden.

[4] Es war daher unbedacht, wenn Herr van Berchem, die irrige Lesung Littmanns annehmend, das hochaltrige Vorkommen jener ,Biegung der Endbuchstaben' durch das Datum 150 d. H. als verbürgt erachtet. Vgl.

Daß der Gedenkstein in dieses Jahr gehört, scheint mir des weiteren durch seinen auffallenden Schriftinhalt verbürgt zu sein. Im Dschumâdâ II. 508 d. H. (= 2. bis 30. November 1114 n. Chr.) ereignete sich in Syrien und Mesopotamien ein furchtbares Erdbeben, das über die blühendsten Orte Tod und Verderben brachte, unter deren Trümmern zahlreiche Menschen begraben wurden. Von diesem Beben wurden unter anderen Haleb, die Feste ʿAzâz, deren Wali nach Haleb floh, el-Atârib, Ḥarrân, Sumeisâṭ, Bâlis, Merʿasch, Edessa und Antiochia, wo einige Stadttürme einstürzten, arg mitgenommen.[1]

Wohl wird auch das in diesem Erdbebenherd gelegene und als Geburtsort des Stammvaters der Fatimiden bekannte Städtchen Selemîjje[2] von der Katastrophe betroffen worden sein: das unterliegt kaum einem Zweifel. Denn der zum Gebet auffordernde, in Korân, S. IV, 104 enthaltene Passus der Inschrift deutet eben auf eine überstandene große Gefahr:

فاذا اطمانتم فأقيموا الصّلوة انّ الصّلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا

‚Und wenn ihr in Sicherheit seid, so verrichtet das Gebet; siehe, das Gebet ist für die Gläubigen eine Vorschrift, die für bestimmte Zeiten festgesetzt ist.'

In einem späteren, am 4. Redscheb 552 H. (= 12. August 1157 n. Chr.) begonnenen und in der Freitagsnacht des 8. Redscheb (= 16. August) beendigten, schrecklichen Erdbeben wurde Selemîjje vollständig verwüstet.[3]

Der Stein kann daher mit Fug und Recht als ein Erdbebendenkmal des Jahres 508 d. H. in der wieder errichteten Moschee von Selemîjje angesehen werden. Wann er von da in

---

Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien gesammelt im Jahre 1899 von Max Freiherrn von Oppenheim etc., I. Arabische Inschriften bearbeitet von Max van Berchem, Leipzig 1909, S. 32, Anm. 3.

1 Ibn al-Athîri Chron. ed. Tornberg, X, ٣٥٦; Ibn al-Furât, Tarîch ad-duwal wa-l-mulûk, Arab. Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien, A. F. 117, fol. 79 r., 82 v. f.

2 Abû-l-Mahâsin, Annales ed. Juynboll, II, ٣٦٤.

3 Abû Schâma, Kitâb ar-raudhatein, Kairiner Ausgabe, I, ١٠٤: واتلفت سلمية وما اتصل بها الى ناحية الرحبة وما جاورها.

die Mauer des Eingangstores der Stadt-Zidatelle versetzt wurde,[1] ist nicht bekannt; vielleicht geschah's nach der Zerstörung der Stadt durch das zweite Erdbeben.[2]

Um nun auf unsere Stele von 230 d. H. zurückzukommen, so frägt sich, wie es mit der personalen Beziehung des Schriftinhalts zum angenommenen Jahresdatum 230 steht. Man hat den Verstorbenen, Abû Zakarîjâ ibn Jaḥjâ aus Waraghser bisher nicht identifizieren vermocht. Ich bin in der Lage dies tun zu können. In der nach dem Cod. Add. 23.355 des British Museum hergestellten Faksimile-Ausgabe von Al-Samʿânîs Kitâb al-ansâb[3], fol. 581 v. ist zu lesen:

الورغسرى[4] بفتح الواو والراء وسكون الغين المعجمة وفتح السين
المهملة وفى آخرها الراء وهذه النسبة الى قرية من قرى سمرقند على
اربعة فراسخ منها والمشهور بالانساب اليها ... وابو زكريا يحيى بن
محمد بن صح[5] الورغسرى[6] الزاهد العائد يروى عن عبد المجيد بن
عبد العزيز بن ابى داود وغيره من الزهاد روى عنه عمر بن يعقوب
العامرى وعصمة بن سعود وتيم بن عبد الله الكراسى السمرقندى ومات
فى شهر ربيع الاوّل سنة ثلاثين ومائتين[7] وقيل فى شهر ربيع الآخر'

---

[1] Nicht zu verwechseln mit der n. ö. von Selemîjje auf einem hohen Hügel gelegenen Zitadelle Schumeimis (شميميس), vgl. Van Berchem, Recherches archéologiques en Syrie, 1896, S. 15. Diese Feste wurde erst 628 d. H. (= 1230/31 n. Chr.) von Asad ad-dîn Schîrkûh erbaut und so benannt, Ibn el-Athîr, l. c. XII, ٣٢٩ f.

[2] Prof. Alois Musil teilte mir nachträglich mit, daß auch er auf seinen Reisen Erdbebeninschriften gefunden und kopiert habe. Vgl. die ägyptischen Erdbebeninschriften in CIA, I, Nr. 102 (Jahr 572 d. H.) und Nr. 88—90 (Jahr 703 D. H.).

[3] Ed. D. S. Margoliouth, Leyden 1912 (E. J. W. Gibb Memorial, Vol. XX).

[4] Cod. wie الورغرى mit zu kurz geratenem verschleiften *Sîn*.

[5] صبيح (?).

[6] Cod. الورغرى.

[7] Cod. ماتين.

‚Al-Waraghserî, mit Fatḥ des *Wâw* und des *Rê* und Sukûn des punktierten *Ghain* und Fatḥ des unpunktierten *Sîn* und zuletzt das *Rê*. Diese Nisbe geht auf ein vier Farsach von Samarkand gelegenes Dorf. Allgemein bekannt durch ihre sich darauf beziehenden Nomina gentilicia sind . . . Abû Zakarîjâ Jaḥjâ, Sohn des Muḥammed, Sohnes des Ṣḥ (Ṣabîḥ?) aus Waraghser, der Weltentsagende, der (mitleidige) Krankenbesucher. Derselbe überlieferte nach ʿAbd al-Medschîd, Sohne des ʿAbd al-ʿAzîz, Sohnes des Abû Daûd und anderen Frommen; nach ihm selbst überlieferten ʿOmar, Sohn des Jaʿḳûb al-ʿÂmirî und ʿIßme, Sohn des Suʿûd und Taim, Sohn des ʿAbd allâh el-Kurrâsî as-Samarḳandî. Er starb im Monat Rebîʿ I. des Jahres zweihundert und dreißig, nach anderen im Monate Rebîʿ II.ʻ

Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieser ‚Weltentsagende' Abû Zakarîjâ Jaḥjâ aus Waraghser eine und dieselbe Person mit dem ‚Weltentsagenden' Abû Zakarîjâ ibn Jaḥjâ aus Waraghser der Grabinschrift ist, wobei es sich zeigt, daß es trotz allem mit der unsyntaktischen Fassung des arabischen Jahresdatums in gewissem Sinne seine Richtigkeit haben muß: dies beweist auch das gemeinsame Todesdatum ‚im Monate Rebîʿ I des Jahres 230ʻ.

Nun steht dem freilich die handschriftliche Überlieferung des Kitâb al-ansâb entgegen, nach welcher der Verstorbene der Sohn eines Muḥammed, nicht aber, wie der inschriftliche Text zu besagen scheint, der Sohn eines Jaḥjâ gewesen wäre. Noch komplizierter würde sich die Sache gestalten, wenn das richtig wäre, was Martin Hartmann[1] in bezug auf seine erste Lesung der betreffenden Stelle der Inschrift im Einverständnis mit Max van Berchem sagt: ‚für einen Abû Zakarîjâ ist der Name Jaḥjâ nicht eben wahrscheinlich. Denn Abū Zakarijâ ist nach dem Usus die Kunja eines Jaḥjâ und das ist der Sohn eines Zakarîjâ oder eines X, aber nicht wohl eines Jaḥjâʻ. Das ist gewiß nicht zutreffend. Es gibt Beispiele, wo Vater und Sohn Jaḥjâ heißen und trotzdem die Kunja Abû Zakarîjâ für letzteren nicht ausgeschlossen ist; ich verweise auf den aus Naisâbûr gebürtigen und im Ṣafar 226 d. H. (= 30. Nov. — 28. Dez. 840

[1] Peisers Orient. Litteraturzeitung, IX, 1906, Sp. 30 f.

n. Chr.) daselbst verstorbenen, also zeitgenössischen Tamîmiten Abû Zakarîjâ Jaḥjâ, Sohn des Jaḥjâ.[1]

Der scheinbare Widerspruch läßt sich ohne Schwierigkeit erklären: die Londoner Handschrift des Kitâb al-ansâb ist ziemlich fehlerhaft; daher wäre nächstliegend an die involutioartige Auslassung, also Einmalschreibung يحيى بن zu denken, welche ungemein häufige palaeographische Erscheinung ich unter Anführung von handschriftlichen Beispielen anderwärts nachgewiesen habe.[2] Darnach wäre zu lesen ابو زكرياء يحيى بن يحيى بن محمد بن صح (?) الورغسرى ‚Abû Zakarîjâ Jaḥjâ, Sohn des Jaḥjâ, Sohnes des Muḥammed etc.' und die Grabstele böte unter üblicher Verschweigung des nach der Kunja Abû Zakarîjâ fast selbstverständlichen Hyionymikon Jaḥjâ nur das Patronymikon Jaḥjâ, wofür die Schreibung ابن spricht.[3]

So steht denn fest, daß sich die Grabinschrift wirklich auf den im Rebî' I, 230 d. H. (= 844 n. Chr.) verstorbenen Imâm Abû Zakarîjâ ibn Jaḥjâ aus Waraghser bezieht.[4]

---

[1] Ibn al-Athîri Chron. ed. Tornberg, VI, ٣٧١, Jahr 226: ويحيى بن يحيى ابن بكر بن عبد الرحمان التميمىّ الحنظلىّ النيسابورىّ ابو زكرياء توفّى فى صفر بنيسابور.

[2] Vgl. meine Abhandlung: Die Involutio im arabischen Schriftwesen, in diesen Sitzungsberichten, 1896, Bd. CXXXV, Abh. V, S. 19.

[3] In dem als letztes Glied der genealogischen Reihe stehenden sinnlosen صح vermute ich صبيح Ṣabîḥ: Zacken als Buchstabenelemente werden von nervösen Schreibern gern ausgelassen. Ein محمد بن صبيح ‚Muḥammed Sohn des Ṣabîḥ' (Prediger, † 183 d. H.) ist bei Ibn el Athîr, l. c. VI, ١١٣ und Abû-l-Maḥâsin, l. c. I, ٥١٣ erwähnt! Eine andere Erklärung wüßte ich nicht, es sei denn, daß in diesem صح noch ein يحيى Jaḥjâ steckt: Wenn dasselbe in der Vorlage zum Londoner Codex unpunktiert üblicherweise mit umgekipptem Initial-Jâ und retrograd (also nach rechts) verlaufendem Final-Jâ geschrieben war: Da konnte sich der Schreiber, zumal wenn ein flüchtiger Duktus vorlag, sehr wohl verlesen und aus يحى ein صح gemacht haben.

[4] Wie aus der obigen knappen biographischen Notiz des Kitâb al-ansâb in Verbindung mit der Textierung unseres Grabsteines hervorgeht, war Abû Zakarîjâ ibn Jaḥjâ ein frommer Mann und eine zufolge asketischen Lebenswandels unter der Bevölkerung zweifellos hochangesehene Persönlichkeit. Ein geschätzter Traditionarier, verkörperte er, seinem Lakab البارع nach zu urteilen, die Vollkommenheit in allen Wissenszweigen (ذكر السمعانىّ ... هذا لقب لمن برع فى فنّ من العلوم), vgl. Taķî ad-

Trotzdem wäre es weit gefehlt, im Sinne Strzygowskis nun für das ‚Problem' einzutreten; denn es kann bewiesen werden, daß diese Stele überhaupt kein gleichzeitiges Machwerk ist. Sie stellt vielmehr ein um sicher vierthalbhundert Jahre jüngeres Restitutionsdenkmal vor, an dem vielleicht, selbst den Wortlaut nicht ausgenommen, alles, die Schrift und das Ornament, und höchst wahrscheinlich auch der Stein selbst, erneut worden sind. Kein gewiegter Epigraphiker kann das Denkmal in das 3. Jahrhundert d. H. (= 9. Jahrh. n. Chr.) geben, und deshalb wurden schon, wie wir oben gesehen haben, berechtigte Zweifel ausgesprochen.[1]

Auf Grund des vorliegenden Sachverhalts lassen sich mit voller Sicherheit die textlichen und graphischen Erscheinungen, sowie die Eigenart der mit ägyptischen Vorkommissen des 3. Jahrhunderts d. H. durchaus nicht vergleichbaren Ornamentik erklären.

Ich wende mich zunächst zur Fassung des Jahresdatums. Aus ihr spricht entschieden ein fremder, nichtarabischer Einfluß: statt korrekt ثلثين ومائتين steht وثلثين ماتن; der versehentlich ganz gerade elifartige Zug des *Nûn* der ersten Gruppe erklärt sich aus seinem in dieser Inschrift angewandten Duktus und ماتن ist durchaus keine graphische Verderbung, wie Hartmann meint, sondern vielmehr eine schon im 3. Jahrhundert

dîn ad-Dârî, Eṭ-ṭabaḳât es-sanîjje fî tarâdschim el-ḥanifîjje, Cod. Mxt. 347 der k. k. Hofbibliothek in Wien, fol. 351 v.). Unter den Türken Transoxaniens und der weiter östlichen Gebiete bis Jarkand galt damals eben der Besitz arabischer Wissenschaft als unveräußerlich und dieser Zustand dauerte in viel späteren Jahrhunderten an. Wenigstens sind mir arabisch textierte Urkunden Ost-Turkestans des V. und VI. Jahrhunderts d. H. zur Prüfung vorgelegen, aus denen zu entnehmen war, daß auch das ganze Urkundenwesen und die Rechtspflege jener Gegenden auf arabischer kanonischer Grundlage beruhten. Ihre Formulare entsprachen vollkommen jenen der alten westarabischen Rechtsurkunden Ägyptens auf Papyrus und so, wie in diesen letzteren, der gemischten Bevölkerung Rechnung tragend, die arabischen Jahre der Hidschra mit den koptischen Monatsnamen, zuweilen auch mit der Aera Martyrum verbunden waren, fügte man in Ost-Turkestan den Hidschra-Daten die des mongolisch-türkischen Tierzyklus (z. B.: فى عام يدعى بالتركية يلان يلى) hinzu.

[1] Eine unerledigte Aufgabe der arabischen Epigraphik ist es, die zweifellos vorkommenden Restitutionsdenkmäler zu erkennen und festzustellen.

d. H. auch in turkestanischen Gebieten übliche Defektiv-Schreibung für مائتين.[1]

Die oben gerügte unsyntaktische Fassung beweist den nichtarabischen Ursprung. Obwohl in Turkestan das Arabertum in der Wissenschaft, wie ich oben angedeutet habe (S. 15), selbst noch im 12. Jahrhundert n. Chr. inmitten einer türkisch redenden Bevölkerung den geistigen Mittelpunkt bildete, so war doch das Gewerbe hauptsächlich in den Händen der Einheimischen und die Kunst trotz aller Glaubensfeindseligkeiten in sicherem Besitz der Perser. Das Handwerk des Steinmetzen (سنگتراش), der in der Regel auch Schriftkünstler in einer Person war,[2] übten wohl zumeist Perser aus. Ein solcher drückt nun die obige Jahreszahl 230 in seiner Sprache durch دو صد و سی *dußad u si* aus; der Türke durch ایکی یوز اوتوز *ikijüz otuz*, beide also mit Voranstellung der Hunderter und Nachfolge der Zehner, was eben in unsrer arabischen Inschrift als ein unarabischer Vorgang auffällt. Die Perser verbinden, wie man sieht, ihre Zahlen durch *u* (und), während die Türken die Copula weglassen. Ich darf darauf hinweisen, daß zur Begründung meiner Meinung, es habe wohl eher ein persischer denn ein türkischer Steinmetz die Inschrift mit 230 H. gearbeitet, zahlreiche Beispiele aus den verschiedensten Ländergebieten und Jahrhunderten vorliegen, wo die im mongolisch-türkischen Machtkreis entstandenen Schriftdenkmäler eben durch Auslassung der Copula in der arabischen Jahreszahl die Hand des türkischen Skulptors verraten.[3]

---

[1] Z. B. auf Sâmânidischen Dirhemen von Samarḳand, Jahr 298, 299 u. a., neben Verhunzungen, wie مالن, Schâsch, 298 d. H.

[2] Vgl. meine Abhandlung: Zur orientalischen Altertumskunde: IV, Muhammedanische Kunststudien, in diesen Sitzungsberichten, 172. Band, 1913, S. 71 f.

[3] Hier einige Belege aus der großen Zahl von Münzdenkmälern: Ṭâhiriden: Æ, Samarḳand, 253 H.: سنة ثلث خمسين ومائتين — Sâmâniden: Æ, Samarḳand, 295 H.: سنة خمس تسعين (ومائتين); Æ, Enderâbe, 297 H.: بسنة سبع تسعميتين; Æ, Enderâbe, 305 H.: سنة خمسثلثمئة; Æ, Schâsch, 308 H.: سنة ثمان ثلثمائة; Æ, Buchâra, 376 H.: سنة ست وسبعين ثلثمائة usw. — Chane von Turkestân: Æ, Soghd, 404 H.: سنة اربع اربع مائة; Ausch, 405 H.: سنة خمس اربع مائة; Æ, Buchâra, 428 H.: سنة ثمان عشرين واربعمائة — Seldschuken in Kleinasien: Æ, 617 H : سنة سبع عشر ستمائة;

Wenn schließlich aus neuerer Zeit ein paar Beispiele der verkehrten Zahlordnung — rarissimae aves — in arabischen Inschriften bekannt geworden sind, so dienen dieselben gleichfalls nur zur Bestätigung des Gesagten: sie sind unter türkischem oder christlichem Einfluß entstanden.[1]

Wie steht es nun mit dem graphischen Befund? Ein Blick auf die dritte von M. Hartmann l. c., Tafel zu Spalte 236 publizierte Taschkender Grabstele vom Jahre 608 d. H. (= 1212 n. Chr.) genügte schon, um in dem Duktus der am oberen Rande laufenden Zeile غفر الله له ولوالديه die zeitliche Verwandtschaft mit dem Schriftbild 230 d. H. erkennen zu lassen. Ich will von einer Schriftanalyse als ganz überflüssig absehen und statt dessen bloß drei beweiskräftige Hauptpunkte namhaft machen.

1. Die Verknotung des Finalzuges im *Jâ* unserer Inschrift von 230 d. H.:

Zeile 6, 7, 8. Dieselbe ist für das 3. Jhdt. d. H. ausgeschlossen. Man trifft sie zuerst an Schriftdenkmälern des 6. Jahrhunderts d. H. an, wie

Steininschrift von Boṣra, 544 d. H. (= 1149 n. Chr.).[2]

in ابى, Ortoḳide Nûr ed-dîn Muḥammed ibn Ḳara Arslan, 570—581 d. H. (= 1174—1185 n. Chr.), Handschrift.[3]

Æ, 626 H.: سنة ست عشرين ستمائة; Æ, 636 H.: سنة ست ثلثين ستمائة: Æ, Ḳunia, 640 H.: فى سنة اربعين ستمائة; Æ, 652 H.: في سنة اثنتين خمسين وستمائة usw. — Mongolische Großchane: Æ, 653 H.: فى رجب سنة ثلاث خمسين وستمائة — Ilchaniden: Æ, 669 H.: رمضان سنة تسع ستين ستمائة; Æ, 670 H.: ربيع الاول سنة سبعين ستمائة — Dschagatai Mongolen: Æ, Buchâra, 747 H.: سنة سبع اربعين سبعمائة — Chane der Goldenen Horde: Æ, 746 H.: فى سنة ست اربعين سبعمائة — Timuriden: Æ, 823 H.: ثلاث عشرين وثمانمائة usw. Man vgl. die numismatischen Werke von Fraehn, Tornberg u. a.

[1] So CIA, 430 aus dem Jahre 1066 d. H. = 1655/56 n. Chr., gleichfalls eine Restitutionsinschrift und CIA, 4 eine franko-arabische Inschrift aus dem Jahre 1215 d. H. = 1800 n. Chr. (Jahr 9 der Republik), eine Übersetzung des französischen Wortlautes.

[2] J. Karabacek, ZDMG, XXXI, S. 135 ff., Tafel 1, Zeile 6 v. o. in على, Z. 8 in الى; M. van Berchem, Inscriptions Arabes de Syrie, 1897, Pl. III, Fig. 5 und 6.

[3] Die Ausstellung von Meisterwerken Muhammedanischer Kunst, München 1910, I, Tafel 3.

Steininschrift von Bagdad, 584 d. H. (= 1188 n. Chr.).[1]

Sonnenuhr der Ṭûlûn-Moschee in Kairo, 696 d. H. (= 1296/97 n. Chr.).[2]

Faience-Dekoration einer Fensternische am Gebetsraum der Turbe des Scheich Ṣafî in Ardebîl, 16. Jahrhundert,[3] und noch weiter die handschriftlichen Parallelen.[4]

2. Die vollkommene diakritische Punktation. Wir kennen Beispiele, wo Inschriften, von vereinzelt schon sehr früh auftretenden Punkten abgesehen, reichlichere Punktierung aufweisen, die noch dem 4. Jahrhundert d. H. angehören.[5] Eine eigentliche Mehrung der inschriftlichen Punkte ist aber erst im 6. Jahrhundert d. H. zu finden, wie auch schon Herr van Berchem bemerkt hat (s. S. 7). Selbst die Kleindenkmäler, die Münzen dieser Zeit weisen denselben epigraphischen Parallelismus auf, z. B. bei den Dânischmenden und Seldschuken. Eine Großbronze des Masʿûd I. b. Ḳilidsch Arslan 510—551 d. H. (= 1116—1156 n. Chr.) zeigt in lapidarem Duktus العبد الضعيف المحتاج الى رحمه الله die hier bezeichnete auffallende Punktation (s. die Abbildung der inneren Kreisfläche, Fig. 3). Das in der ‚Enzyklopädie des Islam' abgebildete Blatt eines 566 d. H. (= 1170/71 n. Chr.) zu Ghazna geschriebenen Korans bietet die vollständige Punktierung in Anwendung auf die Nachahmung eines zur Zeit el-Mamûns noch im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts n. Chr. gangbaren, eleganten unpunktierten ko-

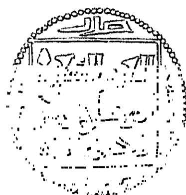


Fig. 3.

[1] C. Niebuhrs Reisebeschreibung II, Tab. XLIII, E.

[2] Déscription de l'Égypte, EM. Vol. II, Pl. e.

[3] F. Sarre, Denkmäler persischer Baukunst, Taf. XLVIII: Die zweizeilige Inschrift lautet: قال النبىّ عليه السلم — خير العبادة اجزها.

[4] Nicht zu verwechseln mit einer in gleicher Form auftretenden Initiale und Mediale des ه Hê im 10. Jahrhundert d. H. (= 16. Jahrhundert n. Chr.), CIA, Pl. XLI, Nr. 2.

[5] Wie z. B. die von E. Littmann, Semitic Inscriptions, 1905, S. 173 publizierte Steininschrift eines Abû-l-Ḥasan ʿAlî ibn Dschaʿfar. Vgl. M. Hartmann in Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins, XXIV, S. 54, und M. van Berchem, Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, 1909, S. 32, Taf. VI, 34.

ranischen Lapidarduktus.[1] Für die Frühzeit des 7. Jahrhunderts d. H. bietet die Inschrift von 638 d. H. (= 1241 n. Chr.) über den Tatareneinfall von 637 d. H. ein besonders lehrreiches Beispiel.[2] Kurz gesagt: eine solch vollständige diakritische Punktierung, wie sie sich auf der Grabstele 230 d. H. darbietet, ist jedenfalls für das 3. Jahrhundert d. H. an epigraphischen Denkmälern ganz ungebräuchlich und daher auch nicht nachweisbar.

3. Das Auftreten des Differentialzeichens ᴕ über dem د von الزاهد Z. 3 und ع von الوازع Z. 4 in einer sehr charakteristischen Formgebung, die man überhaupt auf epigraphischen Denkmälern des 3. Jahrhunderts d. H. vergeblich suchen würde, die also für eine Inschrift aus dem Jahre 230 d. H. einfach unmöglich ist.

Das genannte Zeichen ist die stilisierte Form des dem jüngeren arabischen Schriftwesen angehörigen ﻻ, ursprünglich wohl die koranische Sigle als Abkürzung von لا وَقْف ‚keine Pause‘, im Gegensatz zu den übrigen koranischen Pausa-Siglen م ط ص ز ج.

Aus den paläographischen, d. h. handschriftlichen Grundformen 𝒴 γ Y (auch 𝒴) haben sich die verschleiften Zeichen Y ϒ ϒ V entwickelt und wurden in verschiedener Bedeutung in die Schreiberpraxis übernommen, nämlich: ihrer ursprünglichen Geltung entsprechend als Pausal- oder Füllungszeichen, um leere Zwischenräume des Schriftfeldes auszufüllen;[3] oder als Differentialzeichen (مهملة), um die nichtpunktierten von den punktierten Buchstaben gleicher Form zu unterscheiden, selbst dann, wenn die Lesung nicht zweifelhaft sein kann, z. B. أرجع (Koran der Leipziger Stadtbibliothek vom Jahre 1306 n. Chr.). In der Folge wurde diese graphische Geltung der Sigle verallgemeinert, indem sie auch über solche Buchstaben gesetzt wurde, die überhaupt keinen Punkt haben, wie م oder an dem einmal

[1] In dem an Mißverständnissen reichen Artikel B. Moritz': ‚Arabische Schrift‘, Enzyklopädie des Islam, Band I, Tafel V zu S. 400.

[2] N. de Khanikoff, Mémoire sur les Inscriptions musulmanes du Caucase, im IA., 5e Série, Tome XX, S. 125.

[3] Wie in der von M. Hartmann, l. c., Sp. 118 f. anbezogenen Steininschrift vom Jahre 470 d. H. (CIA, I, Pl. II, Nr. 1), wo die Füllungszeichen so ziemlich in rhythmischer Folge miteinander abwechseln.

punktierten بٚ, um dasselbe sicher von dem zwei- und dreimal punktierten ت und ث zu unterscheiden.

Das in Rede stehende Differentialzeichen stellt also die Stilisierung einer kursivischen Form der ﻻ-Sigle im 6. Jahrhundert d. H. (= 12. Jahrhundert n. Chr.) vor, wie die folgenden Beispiele bezeugen:

Jahr 557 d. H. (= 1162 n. Chr.), Mausoleum des Jûsuf ibn Kuṯaijir (?) zu Nachtschewân.[1]

Jahr 580 d. H. (= 1184/45 n. Chr.), Urmia.[2]

570—581 d. H. (= 1174—1185 n. Chr.), Ortoḳide Nûr ed-dîn Muḥammed ibn Ḳara Arslan (vgl. Ausstellung von Meisterwerken etc., München, I, Tafel 3), also ein gleichzeitiges Auftreten mit dem verknoteten *Jâ* (s. oben S. 17) an demselben Denkmal!

Jahr 582 d. H. (= 1186 n. Chr.), Mausoleum der Muʿmine Chatun, Gemahlin des Ildeghiz, zu Nachtschewân.[3]

Jahr 696 d. H. (= 1296/97 n. Chr.), Sonnenuhr der Ṭûlûn-Moschee in Kairo. Also wiederum ein gleichzeitiges Auftreten mit dem verknoteten *Jâ* (s. oben S. 18) an demselben Denkmal!

---

[1] Nach der Abbildung bei E. Jacobsthal, Mittelalterliche Backsteinbauten zu Nachtschewân im Araxestale 1899, Abbild. 2 zu S. 10, Abbild. 7, S. 19 und danach Fr. Sarre, Denkmäler etc., Textband 1910, S. 10, müßte der Vatersname كثير ‚Kuṯaijir‘ nicht so, sondern تكش *Teksch (Tekisch)* gelesen werden. Das wohl schon verletzte Schriftbild bei Sarre l. c., 1901, Tafel zu S. 4 zeigt كسر. Leider ist dort der rätselhafte Beiname des Verstorbenen durch Laub verdeckt. Auch ist die Lesung Hartmanns: ركن الدين in زكى الدين zu verbessern. Diese Inschrift wurde, was Herrn Hartmann bei E. Jacobsthal entgangen ist, auch von Khanikoff, Mémoire etc., IA., 5e Série, Tome XX, 1862, S. 119 f. behandelt, wo der Name كبير ‚Kebîr‘ gelesen ist.

[2] Khanikoff, l. c., S. 131, Nr. 12.

[3] Khanikoff, l. c., S. 115; E. Jacobsthal, l. c., Abbild. 5 zu S. 14, Abbild. S. 31, Schlußvignette; Sarre, l. c., die Tafeln und Textbilder. Es ist geradezu haarsträubend, wie Strzygowski ‚Amida‘, S. 374, diese persische Gumbez-Inschrift ungeachtet des auffallenden Zeitunterschiedes zum Vergleich mit den bekannten Ziegelornamenten hellenischer Kirchen herbeizerrt.

Jahr 837 d. H. (= 1434 n. Chr.), Grabmal der Amme Timurs, Samarkand.[1]

10. Jahrhundert d. H. (= 16. Jahrhundert n. Chr.) am Titelblatt eines Korâns.[2]

Und so weiter, auch an Kunstobjekten:

bis in das 7. Jahrhundert d. H. (= 13. Jahrhundert n. Chr.).

Was das Vorkommen dieses Differentialzeichens an unserer Grabstele betrifft, so steht es, wie bemerkt, über dem د von الزاهد und ح von الوارع. Wie Herr Hartmann später, l. c. Sp. 425 f., an seiner Vorlage erkannt hat, befindet sich unter dem ح noch ein nach rechts offener Halbkreis c; dieser ist gleichfalls ein Differentialzeichen, und zwar die Initialform ع, von der der linksseitige Anschlußstrich abgefallen ist; genau so wie an dem Differentialzeichen c unter dem ح von تحيى, Zeile 6 der Inschrift, das nach Verschleifung des oberen Ansatzes aus dem ursprünglichen Differentialzeichen ح entstanden ist:[3] diese Vorgänge lassen sich in ihren graphischen Entwicklungsstadien auf das bestimmteste paläographisch verfolgen, so daß sich bei dem ح der Entwicklungsgang folgendermaßen darstellt: ح = ح = ح. Unter den mehr als ein Dutzend mir vorliegenden Differenzierungsarten des ح sind diese die gewöhnlichsten, wozu noch oft die Verdoppelung ح kommt. Man sieht also, daß sich dieselbe graphische Erscheinung am ح unsrer Grabstele mit der allgemeinen paläographischen Schriftregel formal und zeitlich vollkommen deckt und schriftgesetzlich auf einem Steindenkmal aus dem Jahre 230 d. H. gar nicht gedacht werden kann!

Dasselbe gilt von dem Zeichen ٧ über dem ب in قبر der 1. Zeile, das Herr Hartmann als einen Interlinearschmuck

[1] Sarre, l. c.

[2] Supplementband zu den ‚Meisterwerken Muhammedanischer Kunst', München 1912, Nr. 856.

[3] Denselben Entwicklungsgang hat auch das Lesezeichen für جزم aus ج durchgemacht. Dieses und die einfachen Differentialzeichen ح und ع sind handschriftlich schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts d. H. nachweisbar: an Papyrusschriftstücken, im Leidener Cod. 298 Warner. vom Jahre 252 d. H. usw.

bezeichnet und in ihm einen ‚Kelch mit Stempel (? Tropfen?)' erblickt — ein Ornament, sagt er, das aus dem Gesamtdekor, dessen Charakter die Pflanze ist, zu verstehen ist (l. c. Sp. 117)! Auch diese Figur ist, wie oben bemerkt, ein aus der ﻻ-Sigle entstandenes, bekanntes und sehr gebräuchliches Differentialzeichen des ب, einfach ٮ oder ب mit eingesetztem Punkt.

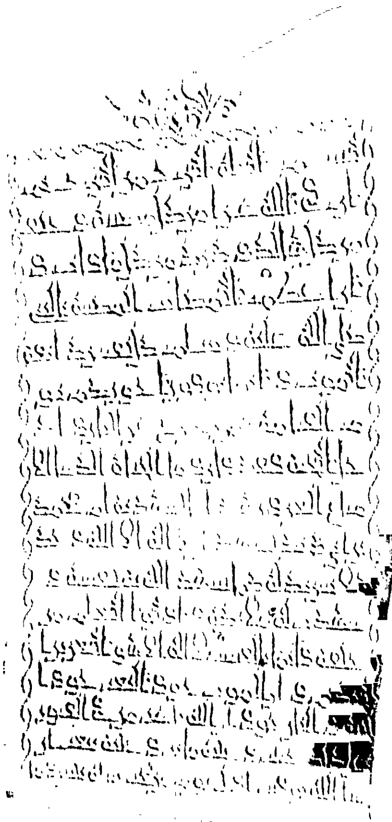


Fig. 4.

Aus der vorstehenden Darlegung geht hervor, daß von dem 3. Jahrhundert d. H. als Entstehungszeit unsrer Grabinschrift keine Rede sein kann. Alle Indizien weisen auf das 6. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts.

Man könnte nun freilich einwenden, daß trotz dieses schriftgeschichtlichen Ergebnisses der Beweis gegen das turkestanische Problem nicht erbracht sei, weil ja der Kopist nach den ungefähr vierhundert Jahren bei Erneuerung der Grabinschrift wohl vielleicht deren Urtext in dem ihm geläufigen lapidaren Duktus seiner Zeit übertragen, dabei aber die ursprüngliche Ornamentik beibehalten haben konnte.

Dieser Einwand wäre, falls ihn eine zähe Verirrung festhalten wollte, nichtig; denn der Beweis der Gleichzeitigkeit von Schrift und Ornamentik ist mit vollster Sicherheit zu erbringen. Ja, gerade die Ornamentik ist es, die sich hier mitbeweisend zu den graphischen Indizien gesellt.

Man betrachte nur die Ornamentik unsrer Taschkender Stele von 230 d. H. und jene der Kairiner Grabsteine des 3. Jahrhunderts d. H. bei Strzygowski, oder auf einem hier abgebildeten sicheren Kairiner Grabstein vom selben Jahre 230 d. H.[1], s. die Abbildung, Fig. 4, um zu begreifen, daß, von der Schrift ganz abgesehen, nicht die geringste ornamentale Ähnlichkeit herausgefunden werden kann. Vielmehr ist die Ornamentik unsrer Taschkender Stele mit 230 d. H., die aber in das 6./7. Jahrhundert d. H. gehört, identisch mit der anderen oben erwähnten Taschkender Stele vom Jahre 608 d. H. (= 1210 n. Chr.).[2]

Am sinnfälligsten zeigt sich dies an den beiden Schlußformen und den Füllungsornamenten:

Grabstele 230 d. H. (= 6./7. Jahrh. d. H.)

Grabstele 608 d. H. (= 1210 n. Chr.)

Füllungsornament daselbst, Zeile 2—3

Füllungsornament daselbst, Zeile 5—6

Den Wesenunterschied zwischen diesen und den ägyptischen Grabstelen-Ornamenten hat Strzygowski nicht erkannt, er besteht in folgendem:

1. Die Kairiner Grabsteine des 3. Jahrhunderts d. H. haben, wie er richtig angibt, einen Ornamentstreifen als Randeinfassung, der oben in der Mitte eine Art Krönung trägt, unten aber öfters offen ist, so daß der Rahmen eher wie ein Gehänge wirkt (vgl. auch die Fig. 4).

2. Die Taschkender Grabsteine von 230 d. H. (richtig 6./7. Jahrhunderts d. H.) und 608 d. H. haben als Abschluß der linearen Umrahmung hingegen oben und unten, wenn die Bezeichnung erlaubt ist, ein Incipit- und Explicit-Ornament, der vom Jahre 608 d. H. überdies zwei entsprechende interlineare Ornamente.

Diese Ornamentik hat, formell betrachtet, mit jener der Kairiner Grabsteine des 3. Jahrhunderts d. H. überhaupt nichts

[1] P. Casanova, Notice sur les Stèles Arabes appartenant à la Mission du Caire, Pl. II, Nr. 5.

[2] M. Hartmann, l. c., Tafel zu Sp. 236.

zu tun; sie gehört vielmehr einem ganz speziellen jüngeren Ornamentenkreise an, der den Turkvölkern, wo immer sie seßhaft geschichtlich auftraten, gemeinsam ist.

Vor allem ist hier das charakteristische einfache Herzgeflecht ausschlaggebend, das als loses arabeskes Element der dekorativen Kunst Ägyptens im 3. Jahrhundert d. H., wie nach den bisherigen Befunden angenommen werden kann, gänzlich fremd ist. Wenigstens kommt es weder auf den Grabstelen, noch in der Architektur und Buchkunst dieser Zeit vor.

Wie an den beiden Taschkender Stelen, tritt demnach das Herzgeflecht als lose Arabeske in der gegebenen Zeit auch sonst in Turkestan auf, z. B. an den Samarkander Kupferdrachmen des Chârizm-Schâh Muḥammed ibn Tekisch, 596—617 d. H. (= 1199—1220 n. Chr.): , wobei zu bemerken ist, daß sich dasselbe im Seldschuken-Gebiete auch ohne Seitengehänge vorfindet (7. Jahrhundert d. H.). Gangbar waren zur selben Zeit auch die vier- und sechsfachen Wiederholungen dieses einfachen Herzgeflechtes in Kreisverbindungen. Und gerade eine unsrer Taschkender Vorlage von 608 d. H. ganz entsprechende Formgebung läuft in sklavischer Wiederholung in den von Turkvölkern beherrschten Gegenden durch die Jahre vom Ende des 6. bis in den Anfang des 8. Jahrhunderts d. H.[1]

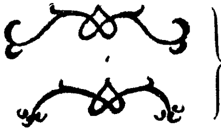
Es ist dabei zu beachten, daß das Seitengehänge des Herzgeflechtes in diesen Ornamentenkreisen mehr oder minder nach abwärts strebt, während sich die syrischen Formen der gleichen Epoche steil nach aufwärts richten, wie die nachfolgenden ajjûbidischen Proben des 6. Jahrhunderts d. H. dartun:



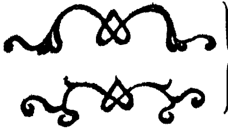
Ich lasse nun einige seldschukische Incipit-, Explicit- und Füllungsornamente mit einfachem Herzgeflecht, wie sie mit leichten Variationen auch noch durch das ganze 7. Jahrhundert d. H. gehen, hier folgen:

---

[1] Insbesondere auf Münzen der Ortokiden, Mongolischer Großchane, Seldschuken und Hulaguiden.

 616—634 d. H. (= 1219—1236 n. Chr.).

 643—655 d. H. (= 1245—1257 n. Chr.).

 655—666 d. H. (= 1257—1267 n. Chr.).

 666—682 d. H. (= 1267—1283 n. Chr.).

 682—696 d. H. (= 1283—1296 n. Chr.).

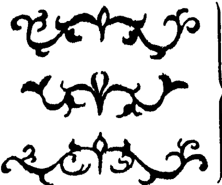
Zum Beweis der Übereinstimmung des charakteristischen Wesens auch des Incipit-Ornaments unserer Taschkender Stele von 230 d. H. (richtig 6./7. Jahrhundert d. H.):



mit gleichzeitigen Incipit-, Explicit- und Füllungs-Ornamenten ohne Herzgeflecht aus der Seldschuken- und Ilchanidenzeit gebe ich hier ein paar Proben:

 588—597 d. H. (= 1192—1200 n. Chr.).

 597—600 d. H. (= 1200—1203 n. Chr.).

 616—634 d. H. (= 1219—1236 n. Chr.).

 643—655 d. H. (= 1245—1257 n. Chr.).

 694—703 d. H. (= 1295—1304 n. Chr.).

Die aufgesetzte Iris der Taschkender Stele verbindet oder verschmelzt sich hier, bei aller sonstigen Übereinstimmung, mit den arabesken Ausläufern.[1]

Überblicken wir nunmehr alle die sicher datierten Herzgeflechtornamente im Vergleich zur Ornamentik der ägyptischen Grabstelen des 3. Jahrhunderts d. H., so müssen wir in ihnen klar sprechende Beweisstücke erkennen, die freilich das gerade Gegenteil von dem kundtun, was Strzygowski mit seinem turkestanischen Problem zu offenbaren versucht hat.

Die oben erwähnte Krönung des Randgehänges an seinen ägyptisch-arabischen Stelen kann gar nichts anderes sein, als die arabeske Weiterbildung, eine Schmuckform des uralten, trapezoidisch geformten Schreibtafelgriffes, also das Ganze auch eine *tabula ansata* (s. die Abbildung, Fig. 5) als bloße Schriftumrahmung durch ihren Grenzkontur gedacht, wobei der Stein selbst eine neutrale Außenfläche bildet.[2]

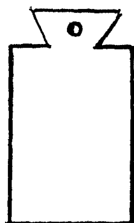


Fig. 5.

Es ist unbegreiflich, daß Strzygowski das nichtzugeben will (l. c. S. 332 f., 335). Ich darf mich nicht verleiten lassen, in die Irrgänge seiner willkürlichen, alles durcheinander werfenden Beweissprünge einzutreten, und hoffe, nicht dazu gezwungen zu werden.

Genug dem, in unserem Falle kann es sich nicht um die Erforschung der archaistischen Ansätze zur *tabula ansata*, mögen sie hellenischer oder asiatischer Herkunft sein (Strzygowski, l. c. S. 333), handeln, sondern bloß um die den Arabern Ägyptens zunächst gelegenen Vorbilder für die ornamentale Schriftumrahmung ihrer Grabsteine. Was darüber hinausgeht, ist überflüssiges Gerede. Der keineswegs kunstschöpferische Islam der Eroberungsepoche war, wie ich schon so oft betonte, durchaus rezeptiv, sowohl bei der Einrichtung des Staatswesens,

---

[1] Es würde mich zu weit führen, hier auch noch auf den von Strzygowski p. 335 zwangsweise herbeigeschleppten Meilenstein ʿAbd al-Meliks (65—86 d. H.), der gar nicht zur Sache gehört, einzugehen.

[2] Ernst Herzfeld hat auch schon die *tabula ansata* ins Auge gefaßt. Diese ihre klassische Form hat sich auch noch im späteren Mittelalter in der typischen Schul-Schreibtafel des islamischen Orients (s. oben Fig. 5) erhalten. Vgl. die Maḳâmen des Ḥarîrî, Cod. A. F. 9 der Hofbibliothek, vom Jahre 734 d. H. (= 1334 n. Chr.), fol. 70 v., Miniatur, eine Schule darstellend.

als auch in der Aufnahme von Kulturgütern lokaler Art: diese eignete er sich an, wo er ihnen begegnete.

Wie Paul Jacobsthal gezeigt hat,[1] war es ‚eine bekannte Gewohnheit kaiserzeitlicher Inschriften, einen Rahmen um die Schrift zu legen, mag dieser nun in Form einer einfach profilierten Leiste eine vollbeschriebene Tafel wie ein Bild einfassen, oder in Gestalt einer *tabula ansata*, einer Kartusche ... eng umschließen und von einer neutralen Außenfläche sondern. ... Demgegenüber fehlt den Griechen dieses Gefühl für eine bildmäßige Fassung der Schrift ...‘ Diese Motive haben in der römischen Kaiserzeit ihre klassische Formulierung erhalten und sind von da zu allgemeinster Geltung gebracht worden.[2]

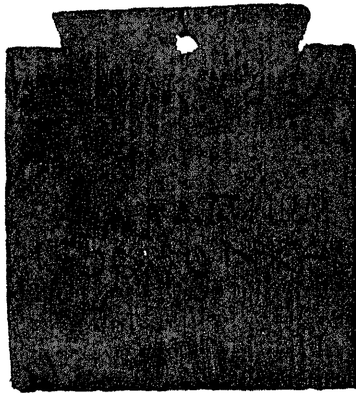


Fig. 6.

So auch in Ägypten. Hier hat die *tabula ansata* im Dienste des Totenkultus durch Popularisierung eine überragende Bedeutung gewonnen. Ganz allgemein bekannt sind ja die hölzernen Totentäfelchen in Schreibtafelform, die man den Mumien um den Hals hängte (daher die Durchlochung an dem trapezförmigen Ausschnitt) und deren Schriftinhalt die Identität und sichere Ankunft der Verstorbenen an ihre Begräbnisstätten verbürgte[3] (s. die Abbildung, Fig. 6). Insbesondere war es das Volk der Toten ärmster Klasse, dem diese hölzernen Mumientäfelchen zugleich als billiger Ersatz für die Leichen-

---

[1] Zur Kunstgeschichte der griechischen Inschriften, in ΧΑΡΙΤΕΣ Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht, Berlin 1911, S. 453.

[2] P. Jacobsthal, l. c., S. 454.

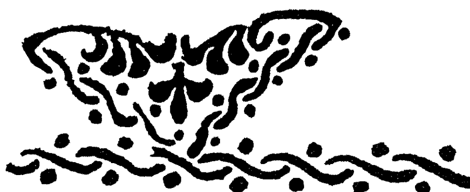
[3] S. meine Bemerkungen darüber im ‚Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer‘, 1894, S. 8 f., Nr. 39 und Tafel II, Nr. 1; K. Wessely in den Mitt. aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, V., S. 11—20, etc. — Die Schrift an obigem Mumientäfelchen ist zuerst eingeritzt, dann mit Tinte schwarz ausgeführt. Der Text lautet: ‚(Die Mumie ist zu spedieren) nach Philadelphia. Mumie des Serapion, (Bestimmungsort des Transportes) Hafen Kerke.‘

steine dienen mußten: dementsprechend werden auch sie ausdrücklich als ‚Stelen‘ bezeichnet![1]

Was Wunder also, wenn sich gerade diese tief in das Volkstum eingelebte Stelenform durch mehr oder minder dekorativ verkünstelte Übertragung auf die Leichensteine traditionell auch in die arabische Zeit fortpflanzte, also gerade da wieder in Erscheinung trat, wo sie durch den uralten Gebrauch geheiligt war. Wer könnte noch zweifeln, daß dem so ist, wenn auf diesen arabischen Denkmälern die schmuckhafte Ansa-Form



Jahr 217 d. H. (= 822 n. Chr.), Strzygowski, l. c., S. 311, Abbildung. 5,



o. J. (9. Jahrhundert n. Chr.), Strzygowski, l. c., S. 315, Abbildung 15 usw.

geradezu mit dem schmucklosen trapezoiden Schreibtafelgriff (*ansa*) abwechselt,

 Strzygowski, l. c., S. 332, Abbild. 35.

Was in Strzygowskis Arbeit sonst noch zur Unterstützung seines Problems auf dem Gebiete inschriftlicher und ornamen-

[1] Vgl. die Inschrift auf einem hölzernen Mumientäfelchen bei R. Hall: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 1905, S. 48, Nr. 1. στήλη Ἀρσενίου Πανοπολίτου ‚Stele des Arsenios aus Panopolis‘. (Diesen Nachweis verdanke ich Herrn Prof. Dr. Bick.)

taler Fragen geleistet wurde, ist so konfus und von sachlicher Unkenntnis erfüllt, daß ein Beispiel für alle genügt: es ist die eingangs erwähnte Behauptung der Wanderung der mit dem geblumten Taschkender Schriftduktus in Zusammenhang gebrachten ‚Kufischen Palmette' (sic!) der Kairiner Grabsteine von Osten nach Ägypten: es ist derselbe Unsinn, wie die Annahme der Vorbildlichkeit dieser turkestanischen Zierschrift des 6./7. Jahrhunderts d. H. für die Kairiner Grabstelen des 3. Jahrhunderts d. H.!

Was ist somit bewiesen? Gar nichts, allenfalls daß das erschaute Problem ein Phantom ist.